الإمام
الاخلاق والسياسة

سيد حسين اسلامي

المقدمة

يدور موضوع هذا الكتاب حول محور الأخلاق وعلاقتها بالسياسة من وجهة نظر الإمام الخميني (رض). وتقسم بحوثه على ثلاثة ابواب: يتضمن الباب الأول نظرة إلى المبادئ الأخلاقية والنظرية الاسلامية عند الإمام الخميني وتعاليمه الأساسية في مجال الأخلاق. أمّا الباب الثاني فهو عبارة عن تأمل في باب العلاقة بين الأخلاق والسياسة. ويتحدث الباب الثالث عن السياسة الأخلاقية والعناصر الأخلاقية في السياسة.

انطلق مؤلف هذا الكتاب عند معالجته وبلورته لهذا الموضوع، من فكرة ان الأخلاق تحظى بمكانة متميّزة في النظام الفكري للإمام الخميني، ويبرهن على ان سماحته كان ينظر إلى السياسة كامتداد للأخلاق، ويتعامل معها من منظار أخلاقي، ويعتقد ان السياسة بكل تعقيداتها يمكن، بل ويجب، ان تكون أخلاقية، وذلك لأن الأخلاق في رأيه ليست مجرّد تعاليم ووصايا فردية وفرعية، وإنّما تمثل ركيزة الحياة الفردية والاجتماعية وأساس السعادة في الدارين.

الأخلاق ليست مسألة هامشية، بل هي محور حركة المجتمع وتطوّره وتشـــمل كل مظاهر الحياة الاجتماعية، ولهذا السبب لا يمكن النظر إلى السياسة بمعزل عنها.

نأمل ان يسلط هذا الكتاب الضوء على جانب من الافكار الاجتماعية للإمـــام ويكون بمثابة مقدمة لبحوث أوسع وأعمق في هذا المجال.

والله ولي التوفيق

سيد حسن اسلامي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الأول

المنظومة الأخلاقية للإمام

تحتل الأخلاق مكانة في قلب النظام الفكري للإمام الخميني، وتدور جميع العلوم الاخرى حول محورها. وهو يستند في رأيه هذا إلى حديث مروي عن رسول الله (ص) يقسم فيه جميع العلوم إلى ثلاثة فروع، على اعتبار ان للانسان ثلاثة أبعاد وثلاث نشآت: الأولى هي النشأة الظاهرية والحسية، والثانية هي النشأة المثالية، والثالثة هي النشأة العقلية. وعلم المعاشرة واحكام الفقه والمعاملات تعالج المجال الأول. وتهتم العلوم العقلية بالمجال الثالث، وأمّا ما يناظر المجال الثاني ويكمله فيسمّى بالأخلاق.

إذا شاء الإنسان ان يتعدى حدود المنطق وقانون الغرائز، فهو بحاجة الى الأخلاق بمعناها الواسع. والأخلاق في هذا المنظار لا تنحصر في عدد من التعليمات الأخلاقية الصرفة، بل تمثل في حقيقتها علماً يسبر أغوار زوايا الذات البشرية ويعمل فيها مبضعه ويفري اورامها المتقيّحة ويداويها. تمثل هذه الأخلاق في الحقيقة نمطاً من التعرّف على الإنسان نظرياً وعملياً، وهي إضافة إلى ذلك معرفة بالاصول الثابتة وتطبيقها عملياً. وانطلاقاً من هذه الرؤية يمكن اعتبار هذا العلم اشرف

العلوم والغاية من بعثة الانبياء. وان حديث رسول الله الذي يحدد فيه الغاية من بعثته إنّما يشير إلى هذا النوع من الأخلاق. وهذا يعني ان بوسع الإنسان الاستغناء من علوم كثيرة، ولكن لا يسعه اعتبار ذاته في غنىً عن الأخلاق؛ وذلك لأن هذا العلم هو أساس سعادة الدارين.

"ان الغاية من بعثة خاتم الانبياء (ص) والنتيجة المرجوّة من دعوته هي اتمام مكارم الأخلاق. فقد اهتمت الاحاديث الشريفة بشكل اجمالي تارة وبشكل تفصيلي تارة اخرى بمكارم الأخلاق أكثر من أي شيء آخر ويتّسم هذا الموضوع بأهمية أكبر من قدرتنا – بعد الاهتمام بالمعارف الالهية – على شرح وبسط الحديث فيها، ولكن المعلوم أن أساس الحياة الابدية الاخروية ورأس مال العيش في تلك النشأة، الخلق الفاضل، والاتصاف بمكارم الأخلاق. وان الجنة التي تمنح للانسان لقاء مكارم أخلاقه وهي المسماة بجنّة الصفات لا تقاس ابداً بجنة الاعمال الجسمانية"[1].

لقد كانت الأخلاق بهذه المكانة المتميزة موضع اهتمام الإمام على الدوام. وكان يولي الأخلاق اهمية خاصة منذ ان كان مدرسا إلى ان دخل في خضم السياسة وتسلم زمام قيادة ثورة الجماهير وارسى أُسس حكومة الجمهورية الاسلامية. وكان ينظر إلى جميع القضايا الاجتماعية والسياسية من منظار أخلاقي. ولا أدل على ذلك من وصاياه وتوجيهاته السياسية للمسؤولين ولأبناء الشعب، وهو ما يمكن اعتباره – بغض النظر عن شأن صدوره – بمثابة دروس أخلاقية قيّمة ويمكن استقاء فوائد جمّة منها.

---

١ – الإمام الخميني؛ "شرح الأربعون حديثاً"، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٣٧٦ش، ص٥١١.

الأخلاق في رأي الإمام الخميني لاتنحصر في مجموعة من التوصيات والاحكام، وإنّما تقوم على مبادئ وتعاليم فلسفية وكلامية وانسانية عميقة. كما ان نظرته إلى الأخلاق نظرة حكيمة؛ أي انه يحلل الرذائل والأخلاقية بدقّة، ويصفها على محك البحث الفلسفي ويبين فوائد هذه ومضار تلك. ورغم اعتقاده الراسخ بالأخلاق الدينية، واستخراجه الرذائل والفضائل الأخلاقية من ثنايا احاديث المعصومين عليهم السلام، بيد انه لا يكتفي بالمنقول من السنّة وإنّما يستخدم العقل أيضاً لتحليل هذه الاحاديث وتبيين المفاهيم الأخلاقية. وسنّة تكافؤ العقل والنقل ـ المقبولة عند كبار علماء الشيعة ـ واضحة وملفتة للنظر في المباحث الأخلاقية للامام. ولو اراد أحد التنقيب في المؤلفات والكتابات الأخلاقية والعرفانية التي تركها الإمام الخميني، لتمكن من استنباط نظامه الأخلاقي. والحقيقة هي انه بين منظومته الأخلاقية وقراءاته العرفانية والاخلاقية على الباحث ان يستخلصها بكل دقّة ويضعها إلى جانب بعضها - مثلما توضع قطعات (بازل) إلى جانب بعضها ـ ويستجلي منها المنظومة الأخلاقية للامام وهي منظومة ذات جذور ممتدة في سُنّة موغلة في القِدَم ومبنية على تراث عرفاني وأخلاقي عظيم شيده العرفاء وعلماء الأخلاق المسلمون.

سعى مؤلّف هذا الكتاب إلى بذل غاية جهده لاخراجه على افضل ما يمكن. وركّز جهوده على النظر والتأمل في الكتابات الأخلاقية للإمام وخاصة كتاب "شرح الاربعون حديثاً" وهو كتاب زاخر بالملاحظات والالتفاتات الفلسفية والأخلاقية والروحية الطريفة الجذابة، وهو يستنبط ويفسّر تلك المبادئ باعتبارها تمثّل أساس النظام الأخلاقي عند الإمام.

ينتهي هذا البحث إلى عرض وتفسير سبعة تعاليم أساسية للإمام مع ما تتضمنه من نتائج. ولاشك في ان المرء لا يتسنى له ان يدّعي كمال مثل هذه الاعمال، بل ان أول من يدرك نواقصها هو الباحث نفسه؛ لأنه إذا عاود بعد عدّة أيام إلى قراءة

ما كتبه، سيجد انه لابد ان يضيف اليه أو يحذف منه شيئاً. وهذا يدل على ان كل اعمال الإنسان يبقى شأنه شأن الإنسان نفسه كملف ناقص وسؤال مفتوح.

تجدر الاشارة إلى ان هذه التعاليم والمبادئ أُمور نظرية يتبلور على أساسها نظام الأخلاق العملية، ويمكن الحديث عن الأخلاق العملية. وهذه البحوث تتخذ على الأغلب طابعاً نظرياً. أمّا البحوث المتعلقة بالأخلاق العملية وطبيعة السلوك الأخلاقية فلابد من تسليط الاضواء عليها في موضع آخر.

التعاليم التي سنطرحها في هذا الباب ويمكن اعتبارها مكونات المنظومة الأخلاقية للإمام، هي كالآتي:

١- تعذر تعريف الانسان

٢- الإنسان في الحالة الطبيعية

٣- الإنسان، ميدان صراع الخير والشر

٤- توجيه الغرائز

٥- الدنيا والآخرة

٦- فلسفة الألم

٧- العلم، صاحب نافع، ام عبء ثقيل

٨- السلوك المنبثق من المبادئ الأخلاقية

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تعذر تعريف الانسان

إن هذا العالم الترابي الذي نعيش فيه مليء منذ تكوينه بعدد لا يحصى من الطاقات الظاهرة و اخرى كامنة. أو بتعبير فلسفي، ان ظواهر هذا الكون إمّا ان تكون موجودة بالقوّة وإمّا ان تكون موجودة بالفعل. فلو نظرنا إلى نواة التمر لوجدناها بكل خصائصها ذات وزن وحجم ولون معيّن؛ إلا انها ليست نواة فقط، بل انها في الوقت نفسه يمكن ان تكون نخلة باسقة لو توفرت لها شروط معيّنة، بل انها في الوقت ذاته لو توفّرت لها شروط معيّنة يمكن ان تكون نخلة تنتج بدورها اعداداً هائلة من التمر والنوى. وهذه الخاصية موجودة في جميع الكائنات الحيّة وغير الحيّة، وهناك على الدوام بون شاسع بين الوضع الحالي للكائن وما يمكن ان يكون عليه.

ان انتقال هذه الظواهر مما هي عليه إلى ما يمكن ان تكون عليه، وتحوّل الإمكانات الكامنة فيها إلى حيّز الفعلية، وهو ما يشبه نزع ثوب قديم ولبس ثوب جديد أو كارتداء ثوب على ثوب، أو حسب التعبير الفلسفي، الخلع واللبس، أو اللبس بعد اللبس، عبارة عن دورة غير متناهية. ومقتضى الحكمة الالهية هو ان تصل كل ظاهرة إلى كمالها الممكن، وتبلغ ما يمكنها بلوغه.

والإنسان لا يشذ عن هذه القاعدة الشمولية التي لا استثناء فيها، ويطاله التغيير والتحوّل مثلما يطال سائر الظواهر؛ فهو يأتي إلى هذا العالم بـأكثر الإمكانـات والطاقات الكامنة، وأقل الإمكانات الفعلية، ويكون عند ولادته أضعف من كـثير من الكائنات الاخرى، إلا انه على إمتداد حياته الطويلة أو القصيرة يمحك ذاتـه على الدوام ليستجلي قدراته في ميدان الخير والشر، ويصقل ذاته ويضـفي عليهـا قالبها. ثم يتخلى في مرحلة اخرى عن شكله القديم ويطوي شوطاً آخـر ويتخـذ شكلاً جديداً وكأنّه نحّات ينحت في كل لحظة صنماً ويحرقه، ويبدأ بعده بتصـوير أشكال اخرى.

إمكانية التغيير هذه موجودة في كل لحظة من لحظات العمر. ومـع ان قابليـة الإنسان على التغيّر في بداية حياته تكون اقوى، وكلما تقدّم به العمر يغدو حصول مثل هذا التغيير اشد عسراً، إلا ان اصل إمكانيّته لا يزول ابداً. وتبقى القدرة علـى تغيير الاتجاه موجودة لدى كل شخص حتى اللحظات الاخيرة من حياته.

ويمكن القول بعبارة اخرى ان نهاية قصّة كل انسان غير محددة ولا يمكن القول بأنّ مصيره مرسوم سلفاً. وهنا نصل إلى مسألة اخرى وهي تعذر تعريف الانسان.

إذا نظرنا إلى اية ظاهرة، نجد ان لها في رؤيتنـا التحليليـة جـانبين: أحـدهما وجودها، والثانية ماهيّتها. نذكر على سبيل المثال ان التفاحة التي تعتبر واقعاً عينياً، لها وجود، والى جانب هذا الوجود، يمكن بيان ماهيتها ضمن تعريفنا لها. وعلـى هذا الأساس فان لكل واحد من الكائنات الارضية وجودا وماهية. وهنا يجـب ان نرى ماهية الانسان.

ان وجود تعاريف شتّى لماهية وطبيعة الإنسان، يدل على اخـتلاف وجهـات النظر في هذا المجال. نذكر مثلاً ان الباري تعالى اثنى على ذاته بعد بيان كيفية خلق

الإنسان قائلاً: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1]. غير انه عند ذكره للامانة التي اشفقت السماوات والارض عن حملها، يصف الإنسان بالظالم والجاهل بسبب قبوله لحمل تلك الامانة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[2].

وإذا بقينا نسير على هذا المنوال فاننا سنواجه تعريفات وأوصافاً اخرى. وبالنتيجة يمكن القول بأنّ للانسان تعريفات مختلفة، أو انه موجود غير قابل للتعريف أساساً. فالإنسان تنطبق عليه كل هذه التعاريف ولكنه في الوقت ذاته اشمل وأعمق منها، فهو الموجود الارضي الوحيد الذي ليس له ماهية معيّنة ولا حداً محدداً، ويتصف بقدرات وقابليات متنوّعة لا يمكن استشرافها عند أحد من الناس إلاّ عندما تظهر إلى حيّز الفعلية.

وحسب التعبير الوجودي فانّ لجميع الموجودات ماهية معيّنة يمكن استقراءها سلفاً بيد ان الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يتقدم وجوده على ماهيته، أو انه هو الذي يصنع ماهيته. ويزعم جان بول سارتر الذي يعتبر من اشهر دعاة الوجودية: "ان الإنسان لا يمثل فقط ذلك المفهوم الذي يحمل عن ذاته، وإنّما ذلك الذي يريده من ذاته، وهو ذلك المفهوم الذي يعطيه عن ذاته بعد مجيئه إلى عالم الوجود، وهو ذلك المفهوم الذي يتطلبه من ذاته في اعقاب قفزته إلى عالم الوجود. وليس الإنسان إلاّ ما يصنعه هو من ذاته. وهو المبدأ الأول للوجودية"[3].

هذه المسألة من المبادئ البديهية في الفلسفة الاسلامية والعرفان الاسلامي، وقد طرحت بأشكال مختلفة، ومن اشهر صياغاتها هي تلك التي بيّنها شيخ الاشراق

١- سورة المؤمنون، الآية ١٤.

٢- سورة الاحزاب، الآية ٧٢.

٣- جان بول سارتر، اكزيستا نسياليسم واصالت بشر(الوجودية والاصالة البشرية)، ترجمة مصطفى رحيمي، طهران، مروارید، عام ١٣٥٨، ص ٢٤.

شهاب الدين السهروردي بقوله: "النفس وما فوقها انّيات صرفة". وبـيّن الإمـام الخميني هذا المبدأ ايضاً على النحو التالي: "بل اختصاص آدم بعالم من العوالم العالية أو السافلة بلا وجه فانّ اهل يثرب الانسانية لا مقام لهم؛ فلهم بحسب النـزول رتبة الهيولي القابلة بتجلّي ربّهم القابل وبحسب الصعود الافق الاعلـى والفنـاء في الحضرة الأحدية؛ ولهذا يقول شيخ الطائفة الاشراقية ان النفس الناطقة لا ماهية لها؛ فلها مقام الأحدية وجمع الحقائق الخلقية والأمرية"[1].

ان فهم هذه التعابير رهن بمعرفة العرفان الاسلامي.

واما النتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا البحث، فهي ان الإنسان ليست له ماهية معيّنة وثابتة وبوسعه طي كل ميادين الوجود.

وفي ضوء ذلك لا طائل من وراء السعي نحو صياغة تعريف قـاطع وواضـح للانسان، وانّما يمكن تقديم تعريف كامل للانسان بعد تحقيق جميع قدراته وطاقاته.

ويستخلص الإمام من هذا المبدأ الفلسفي البديهي ثلاث نتائج أخلاقية، هي:

ا- إمكانية التربية في كل الاحوال

ب- المواءمة بين الخوف والرجاء

ج- تأجيل الحكم

أ- إمكانية التربية في كل الاحوال

سأل معلم تلميذه: "من الذي خلقك"؟ فأجاب التلميذ بشكل فاجأ المعلم حين قال: "لم يكتمل خلقي بعد"[2]. وتكتسب الأخلاق والتربية معناهما حينما نقر بـانّ

---

١ - الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الانس، مؤسسة باسدار اسلام، ١٤١٠هـ، ص ٧٨.

2. Recce, Barry L. /Brandt, Ronda; Human Relations: Principles and practices; Boston: Houghton Mifflin Company, 1990, p. 54

خلق الإنسان لم يكتمل بعد، ومازال أمامه طريق طويل حتى يعتبر خلقه كـــاملاً. والمراد من الخلق طبعاً ليس ايجاد هذا البدن الترابي الفاني فقط؛ لأن هذا البعد مـــن الخلقة يعتبر لدى الكثيرين بمثابة نهاية الكمال الانساني، وهو ما ينبغي ان ينجز قسم منه على يد الإنسان نفسه.

إذاً خلق الإنسان لم ينته بعد. وهذه هي النقطة التي تنطلق منها اية فلسفة تربوية واي نظام أخلاقي. ولا يتسنّى لنا التحدّث عن الأخلاق والتربية مالم نعتبر الإنسان كائناً متغيّراً وغير مكتمل.

أما إذا كنا لا نعتقد بهذا المبدأ، أو كان لدينا ادنى شك فيه، فلن يكون بوســـعنا بعدئذ ان نتحدث عن الأخلاق، وسينقطع أمامنا سبيل اجراء أي تغيير وإصلاح في وجود الانسان. والذي يظن ان طبيعة الإنسان قبيحة أساساً وغير صالحة لايجاد اية تغييرات فيها، أو يشبه بشجرة مرّة لا جدوى من سقيها بالمياه العذبة، ولا حـــتى بالشهد، فهو لا يعرف عن الأخلاق شيئاً وإنّما يسير في هذا الوادي علـــى غـــير هدىً. ويمكن رؤية هذا الاسلوب المناقض لمنـــهج التربيـــة في الابيـــات التاليـــة للفردوسي:

الشجرة المرّة في تكوينها　　حتى لو زرعتها في الجنّة
وسقيتها من نهر الخلد　　وسكبت لها الشهد المصفّى
أتظن انها تثمر جوهرا؟　　لا، بل تثمر تلك الثمرة المرّة[1]

ان تراثنا الادبي حافل بامثال هذه الاشارات والملاحظات التي تعزى بأجمعها إلى منطلق واحد وهو انكار مبدأ أساسي وحتمي وهو قابلية الإنسان للتغيير وتعـــذّر

---

١ – اصل هذه الابيات باللغة الفارسية هو:

درختی که تلخ است وی را سرشت　　گرش برنشانی به باغ بهشت
ور از جوی خلدش به هنگام آب　　به بیخ، انگبین ریزی وشهد ناب
سرانجام گوهر به بار آورد؟　　همان میوه تلخ بار آورد.

صياغة تعريف له. الشكوك التي تثار حول إمكانية تغيير طباع الإنسان، تتجسد أحياناً في امثال من قبيل: صغير الذئب يصير ذئباً حتى وان نشأ مع الانسان[1]، أو كقولهم ان تربية من ليس اهلٌ للتربية كوضع الجوزة فوق قبّة (اشارة إلى ان الجوزة إذا وضعت فوق القبّة تتدحرج ويستحيل ان تثبت).

وحتى لو وقع هذا المبدأ موقع القبول، يتخذ القيد الزمني كذريعة لانكاره والتشكيك فيه، نذكر على سبيل المثال انهم يقولون ان العصا يمكن تقويم اعوجاجها مادامت طرية، فإذا يبست استحال تقويمها. والإنسان ايضاً مادام لم يبلغ سن الرشد، ومادام في حالة مرونة، يمكن تربيته وتقويمه. فإذا تجاوز سناً معينة صار كالخشبة اليابسة، لا تنفع فيه التربية. وهذا النوع من الفهم يُعبّر عنه أحياناً باقوال مثل: "لقد فاتنا الركب" وكأن القائل يريد من خلال قوله هذا، رفض إمكانية حصول أي إصلاح في ذاته، وسدّ الطريق أمام أي تقدّم وتطور في شخصيته.

فإذا كان الإنسان خاضعاً للتغيير ومستعصياً على التعريف مادام حيّاً، فهو إذاً قادر على ما شاء ان يعدل عن مساره السابق ويسلك منهجاً آخر أو يختار طريقاً جديداً. وهذا هو معنى التوبة في ثقافتنا الدينية؛ أي عودة الإنسان عن مسيره وتمرّده على ذاته. وقد اكد الإمام هذه الحقيقة مراراً وتكراراً. وهو يرى إمكانية التربية والإصلاح على الدوام. ومن هنا نراه يقول: "مادام الإنسان موجوداً في هذا العالم – عالم الهيولى والتغيّر والتبدّل الجوهري والصوري والعرضي – يستطيع ان ينقذ نفسه من كل مرتبة من مراتب النقص والشقاء والشرك والنفاق، ويبلغ بها مراتب الكمالات والسعادات الروحية والريحانية"[2].

---

١ – المثل بالفارسية: عاقبت گرگ زاده، گرگ شود/ گرچه با آدمی بزرگ شود

٢ – "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٥٢٨.

يرتكز هذا التعليم على ذلك المبدأ الفلسفي الذي يقول بامكانية تغيّر الانسان. والأسمى من ذلك هو اننا إذا شككنا في هذا المبدأ فذلك يعني عدم جدوى بعثة الانبياء ونزول الكتب السماوية؛ لأنها لا تكون ذات معنى إلاّ إذا سلّمنا بمبدأ إمكانية تغيّر الانسان.

وانطلاقاً من هذه الحقيقة، نجد الإمام يقول: "ان جميع الملكات والخلق النفسانية قابلة للتغيير والتحوّل مادامت النفس تعيش في هذا العالم؛ عالم الحركة والتغيير، وتخضع للزمان والتجدد، وتملك الهيولي والقوّة، ويستطيع الإنسان ان يغيّر خلقه النفسي ويحوّله إلى اضداده. ويدل على ذلك إضافة إلى البراهين والتجربة، دعوة الانبياء والشرائع الحقّة التي تدعو إلى التخلق بالصفات الحميدة، والابتعاد عما يقابلها من الخلق السيّء"[1].

يرى الإمام ان التشكيك في إمكانية التربية ناجم عن وساوس الشيطان والنفس الأمّارة، اللذين يقطعان طريق كمال الإنسان ويحجبانه عن إصلاح ذاته تحت مبررات مثل "لقد فاتنا الركب": "لا تظنّ ان الرذائل النفسانية والطباع الذاتية غير ممكنة الزوال. وانها ليست إلاّ ظنون باطلة توحيها اليك النفس الأمّارة والشيطان لكي تنحرف عن سلوك الآخرة وإصلاح النفس. فما دام الإنسان في دار الزوال وعالم التبدّل هذا، فمن الممكن ان يتغيّر في جميع صفاته وأخلاقه"[2].

ومن الطبيعي ان هذا لا يعني ان إصلاح الذات وتربية وبلورة الكمال النفسي، أُمور بسيطة على الدوام. وليس بالوسع انكار حقيقة ان درجة استعداد الإنسان للتربية تختلف تبعاً لاختلاف سنّه؛ فهو في بداية حياته على درجة اعلى من المرونة

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٥١٠.

٢ - المصدر السابق، ص ١١٠.

وتقبل التربية. وهذه حقيقة اكدها امير المؤمنين (ع) بقوله: "وإنّما قلبُ الحدث كالأرض الخالية ما ألقي فيها من شيء قبلته"[1].

وكلما تقدّم الإنسان في العمر تناقصت تبعاً لذلك مقدرته على التغلّب على العادات الذميمة ويبقى رهين أخلاقه الرذيلة؛ لأنه كلما مر عليه يوم تتجذر تلك الصفات في أعماقه وتضمحل بالمقابل مقدرته على التصدّي لها.

وينقل جلال الدين الرومي، المعروف بمولانا ان رجلاً زرع في طريق الناس شوكة، فاخضرت ونمت وكبرت وصارت تسبب أذىً للمارّة، إلى ان اشتكوا إلى الحاكم. فاستدعاه وأمره بقلعها. فاذعن لأمر الحاكم ولكنه بقي يسوّف ويوكل الأمر من يوم لآخر. ولكن كلما كان يمضي يوم، كانت الشوكة تقوى والرجل ينحدر نحو الضعف والشيخوخة.

الشوكة في نموّها وقوّتها والرجل في الشيخوخة والضعف
الشوكة تغدو كل يوم اشد وهو يميل نحو الضمور والعجز
هي تزداد شباباً وانت ضعفاً فسارع ولا يفوتك الدهر[2]

والإنسان يشبه هذا الرجل في عاداته وصفاته. ومع هذا فان اقتلاع مثل هذه العادات يغدو صعباً عليه مع مرور الزمن. وهذا ما بيّنه الإمام بقوله: "مادام الإنسان في دار الزوال وعالم التغيير هذا، من الممكن ان يتغيّر في جميع صفاته وأخلاقه، ومهما تكن تلك الصفات مستحكمة في ذاته، فانّها قابلة للزوال مادام على قيد الحياة. وانّما تختلف درجة القدرة على تنقية النفس وتزكيتها تبعاً لتجذر

---

١ - نهج البلاغة، شرح محمد عبده، مؤسسة المعارف، ص ٥٧٥، الكتاب ٣١.

٢ - جلال الدين محمد البلخي، مثنوي، تحقيق محمد استعلامي، طهران، زوار، ١٣٧٢ش، ج ٦، ص ٦٠. وأصل هذا الشعر باللغة الفارسية هو:

خارُبن دو قوّت و برخاستن خار كن در پيري ودر كاستن
خارُبن هر رور وهر دم سيز وتر خار كن هر رور زار وخشكتر
او جوانتر مي شود، تو پيرتر زودباش و روزگار عود مير

تلك الصفات وسطحيّتها. من الطبيعي ان اية صفة حديثة الظهور في النفس يمكن اجتثاثها بكل سهولة كالنبتة في أيامها الأولى حيث لا تزال جـذورها ضـعيفة لم تتأصل بعد في التربة. ولكن إذا استحكمت تلك الصفة في النفس واصبحت مـن الملكات المستقرة فيها، فانه يمكن ازالتها ولكن بصعوبة فائقة ومثلها في ذلك كمثل شجرة معمرة ضربت جذورها في اعماق الأرض، كلما لبثت زمناً طويلاً اسـتلزم اقتلاعها مزيداً من الجهد والمشقة"[1].

إذاً فلابد من الحذر من حصول سوء فهم في هذا المجال، واليقين بـأن القـدرة على التغيّر متاحة للإنسان دوماً. وان صعوبة الأمر لا تعني استحالته. وعلى صعيد آخر هناك مخاطر أو هواجس أخذَ مبدأ إمكانية التغيير على علاّته وعلـى اطلاقـه واتخاذه ذريعة لعدم المبادرة إلى إصلاح الذات، والاتجاه نحو التسويف والتأجيل. مع عدم الالتفات إلى ان هذه الحالة ما هي إلاّ واحدة من الوساوس الشيطانية المانعـة عن المبادرة إلى العمل في الوقت المناسب واضاعة الفرص الثمينة، وايكال الأُمور إلى الغد وما بعده. وهذا ما يوجب على المرء الحذر وعدم التأجيل إلى غدٍ لم يأت بعد.

ألا لا تقل غداً فكم من غدٍ ولّى كي لا يفوت موسم الزراعة[2]

ان الغد الوهمي لا وجود له في الواقع، وهو من اخطر حبائل الشيطان التي يوقع فيها السائرين حديثاً على الطريقة. وهذا ما دفع الإمام إلى وضع اصبعه على هـذا الخطر محذّراً إيانا منه بالقول:

"إذا نمت شجرة المعاصي في مزرعة القلب، وأثمرت واستحكمت جـذورها، ستكون لها نتائج سلبية، منها صرف الإنسان عن التوبة كلياً، وإذا تذكّرها أحياناً، تكاسل عنها وسوّفها بين اليوم والغد، والشهر المقبل ومـا بعـده... لا تظـنَّ ان

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ١١٠ - ١١١.

٢ - المثنوي، ج ٢، ص ٦١. وأصل هذا الشعر باللغة الفارسية هو:

هين مگو: فردا، كه فرداها گذشت تا بكلي نگذرد ايام كشت

الذنوب بعدما تستحكم جذورها في النفس يتسنى للمرء بعدها ان يتوب، أو يوفر مستلزمات التوبة. إذاً افضل أيام التوبة أو ربيعها إنّما تكون في أيام الشباب حيث الذنوب أقل وشوائب القلب أخف، وشروط التوبة اسهل. وحتى لو فرضنا ان الإنسان قادر على التوبة في أيام الشيخوخة، فما هو الضمان للوصول إلى سن الشيخوخة من غير ان يدركه أجلُه في أيام شبابه على حين غرّة؟"[1].

خلاصة القول هي ان التربية الأخلاقية من وجهة نظر الإمام، متاحة على الدوام، وباقية مع بقاء الإنسان على قيد الحياة. ورغم ان القدرة عليها تضمحل تدريجياً، بيد انها لا تصل إلى حد الصفر ابداً. وبناءً على ما تقدّم ينبغي الحذر من وساوس الشيطان التي توحي باستحالة الإصلاح تارة أو بوجود متّسع من الوقت تارة اخرى. والموقف السليم هو اغتنام الفرصة واستغلال الوقت.

ب- الموازنة بين الخوف والرجاء

لو كانت السبل مشرعة وآلاف المسالك مفتوحة بالقوة أمام الانسان، ويعود عليه سلوك أي منها بنتائج مرضية، فمن الطبيعي انه يكون والحال هذه مليئاً بالأمل والثقة ازاء المستقبل؛ لأنه يرى انه يستطيع متى ما شاء ان يختار طريقاً جديداً ويدخل في خيار جديد. من جهة اخرى تتولد عن شعوره بهذه الحرية مسؤولية. وهو لا يعلم طبيعة ما ينجم عن تلك الخيارات من نتائج وما سينتهي إليه عمله. وهذه الحالة تبعث في نفسه خوفاً من الحرية وقلقاً من المستقبل.

هذه المسألة بالذات تجعل الكثيرين يخشون الحرية ويبحثون عمن يرسم لهم مستقبلهم. ويطلق (أريك فروم) على هذه النزعة النفسية اسم "الهروب من الحريّة" ويستعرض اسبابها ودوافعها النفسية. ومما قاله في هذا المجال المفكر العربي

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٢٧٣.

المعاصر محمد الطالبي: ": لو إنني عثرت على إنسان لا يخطأ لاتبعته وأرحت نفسي من التفكير، ولكن لا وجود لإنسان لا يخطأ"[1].

ومع ان الجميع يدّعي الحرية وينشدها، إلاّ انهم في الحقيقة يفرّون منها؛ وذلك لانّ الحرية تعني تحمل مسؤولية النتائج الناجمة عن الاختيار. وقليل اولئك الذين وصلوا إلى هذه الدرجة من الوعي.

إن النتيجة الحتمية لمنطق تبدّل العالم المادي هي عدم قدرة أي شخص على الادلاء برأي قاطع حول ما سيكون عليه مستقبله. والقرآن الكريم يصرّح بهذا المعنى في الآية التالية: «**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**»[2].

ان العلم المطلق والاحاطة بكل شيء ومنه علم الغيب، ليس إلاّ لله و لم يكشفه لأحد من عباده. وهكذا فان العيش من غير علم قطعي بالمستقبل، حقيقة لا مناص من الاذعان لها. إلاّ ان هذه الحالة تبعث الأمل في نفوس فريق من الناس، وتبعث الخوف في نفوس فريق آخر منهم. فريق يرى ان المستقبل المجهول يأتي كسبب ونتيجة لاعمالهم، لذلك فهم يسيرون في حياتهم قدماً الى الأمام بكل أمل ورجاء، غير ان هذا الأمل يكون على درجة من القوّة بحيث يسكرهم ويملؤهم غروراً، ويوقعهم بعد حين في مهاوي الضياع. بينما نلاحظ على صعيد آخر وجود فريق آخر من الناس يشعر ازاء هذا الوضع بيأس وخوف فيستسلم لعوادي الدهر، فيغدو كقطعة خشب تتقاذفها امواج البحر الهائجة.

والحقيقة هي ان كلا من الخوف والأمل أمران ضروريان لحياة الإنسان وسعادته. فلولا الخوف لنسي ذاته الترابية ولادّعى الالوهية، ولولا الأمل لما تحرك

---

١ – مجلة المقدّمات المغربية، العدد الثالث (١٩٩٤)، ص ٢٥.

٢– سورة لقمان، الآية ٣٤.

خطوة ولا قام بأي عمل، بل "لولا الأمل لما رضعت والدة ولـــدها"[1]. وفي كـــل اعمال الإنسان أمل ظاهر أو خفي، ولو انعدم لفقدت الحياة معناها. ومـــن هنـــا نلاحظ ان القرآن يحذّرنا من الاغترار بانفسنا والأمان من مكر الله، معتبراً ذلك من صفات الخاسرين وذلك بقوله: ﴿**أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ اللّهِ فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللّـــهِ إِلاَّ الْقَـــوْمُ الْخَاسِرُونَ**﴾[2]، هذا من جهة، وهو يدعونا من جهة اخرى إلى عدم اليأس علـــى اعتبار ان اليأس من معالم الكفر ودواعيه، ويدعونا إلى ان نحيا بالأمـــل، وذلـــك بقوله: ﴿**وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِنَّـــهُ لاَ يَيْـــأَسُ مِـــن رَّوْحِ اللّـــهِ إِلاَّ الْقَـــوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾[3].

هاتان الصفتان من مستلزمات الحياة الصحيحة والسليمة، ولكن بأية نسبة يجب ان توجد كل واحدة منهما في حياة الانسان؟ وما المقدار اللازم لها من هذا ومـــن ذاك؟

بُحثت هذه المسألة في الكتب الأخلاقية تحت عنوان "الخوف والرجاء". واستدل علماء الأخلاق بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة على ان هاتين الصفتين يجـــب ان تكون لهما نسبتان متساويتان في لدى الإنسان لدفعه إلى العمل من جهة ولردعه عن العجب والغرور من جهة اخرى.

جاء في الأحاديث: "ليس من عبد مؤمن إلاّ وفي قلبه نوران: نورُ خيفةٍ ونـــورُ رجاء، لو وزن هذا لم يزد على هذا ولو وزن هذا لم يزد على هذا"[4].

---

١ - حديث نبوي. ميزان الحكمة، محمد محمدي ريشهري، قم، دار الحديث، ج ١، ص ١٠٢.

٢- سورة الاعراف، الآية ٩٩.

٣- سورة يوسف، الآية ٨٧.

٤ - راجع: الحديث الرابع من كتاب "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٢٢١.

وفي مثل هذه الحالة فقط يستطيع المرء التزام طريق الاعتدال في حياته واجتناب أي نوع من الافراط والتفريط. ورد عن الإمام علي (ع) انه قال: "خير الأعمال اعتدال الرجاء والخوف"[1].

يجب ان يكون للخوف والرجاء وجود مؤثر في حياة المرء بحيث يدفعه إلى كل فعل كريم وان كان فيه خطر، وينهاه عن كل قبيح وان كان حقيراً وهيّناً. وانطلاقاً من هذه الرؤية كان لقمان الحكيم يوصي ولده: "خف الله عز وجل خيفة لو جئت ببر الثقلين لعذّبك، وارج الله رجاءً لو جئته بذنوب الثقلين لرحمك"[2].

وهكذا يتضح ان من النتائج الأخرى التي تتمخض عن تعذّر تعريف الإنسان هو عيشه بين الخوف والرجاء بنسب متساوية.

كرّس الإمام الخميني أحد احاديث كتابه المعروف باسم "شرح الأربعون حديثاً" لبحث موضوع الخوف والرجاء وسلط عليه الضوء من منظار عرفاني. ويرى سماحته ان خوف المؤمن ناجم عن مقارنته لنفسه المحكومة بالفقر مع الذات الالهية الموصوفة بالغنى المطلق، فهو يرى من جهته النقص والتقصير، ومن جهة الباري تعالى الجمال والجلال، لذلك يشعر بالخوف لعدم قدرته على اداء حقّه. وأمّا الرجاء فينبثق في روح الإنسان لأنه يرى الباري تعالى منحه كل شيء بلا ادنى استحقاق، ووعده بعطايا كبرى. وهذا ما يجعله بالنتيجة يرجو رحمة الله الواسعة. "فعلى الإنسان إذاً ان يتردد بين هاتين النظرتين؛ فلا هو يغمض عينيه عمّا فيه من نقص وقصور في القيام بالعبودية، ولا هو ينسى سعة رحمة الحق جل جلاله وعنايته"[3].

---

١ – ميزان الحكمة، ج ١، ص ٨٢٦.
٢ – المصدر السابق، و"شرح الأربعون حديثاً"، ص ٢٢١.
٣ – "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٢٢٣.

ولكن لماذا يجب ان تتساوى هاتان الصفتان من غير رجحان إحداهما على الأخرى؟

الجواب العرفاني الذي يقدمه الإمام عن هذا السؤال هو: "وعلى اية حال يرى الإنسان ذاته في غاية النقص والتقصير، ويرى الله في منتهى العظمة والجلال، وسعة الرحمة والعطاء، فيبقى العبد يعيش بين هاتين الحالتين في وضع يتوازن فيه الخوف والرجاء. وبما ان الأسماء الجلالية والجمالية تتجلى في قلب السالك في حالة متوازنة بين الخوف والرجاء، فلا يرجح أي من الخوف والرجاء أحدهما على الآخر"[1].

ج- تأجيل الحكم

نظراً لعدم وجود ماهية ثابتة للانسان، وانه هو الذي يصنع ذاته، وان أحداً لم يطّلع على الغيب، فليس بمقدور أحد اصدار حكم قاطع بشأن ذاته. ولما كان الإنسان جاهلاً بمصيره ولا يعلم العاقبة التي ستنتهي إليها حياته، والكيفية التي ستختتم بها قصة حياته، لهذا السبب لا يمكن ان يكون لديه تصور كامل عن ذاته، أو اصدار حكم صحيح مسبق بشأنها.

الحقيقة، هي ان المرء لو اختلى مع ذاته ونظر في حقيقتها بصدق بعيداً عن التماس الأعذار لها، يمكنه ادراك وضعها الحالي وتقديم صورة دقيقة إلى حدٍّ ما عنها. وهذا المعنى يبينه القرآن الكريم في الآية ﴿**بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾[2]. ولكن ليس هذا هو المعنى الذي نريده هنا، وإنما نقصد الحكم النهائي القطعي الشامل. فلا أحد يستطيع اليوم التنبؤ بمستقبله وعاقبة أمره؛ وبالنتيجة لا يتمكّن من إصدار حكم بحقّها.

---

١ - المصدر السابق، ص ٢٣٠.

٢- سورة القيامة، الآية ١٤.

هناك من الناس من يغفل عن هذه الحقيقة وينـــزه نفسه من المساوئ، معتبراً إن مستقبله مضمون استناداً إلى فعله في ماضيه وحاضره. القرآن الكريم يرفض هـــذا الوهم ويصف امثال هؤلاء الناس بالقول: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَـــلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاء**﴾[1]. كما انه يفند هذه الأوهام التي تـــوحي للعبـــد بتصـــوّر مستقبله في ضوء سيرته الحالية، ويبيّن ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُـــوا لاتَتَّبِعُـــوا خُطُـــوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَوْلا فَضْـــلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاء وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[2].

التاريخ ملئ بسير أشخاص كانوا يعتبرون انفسهم صالحين وان عاقبتهم ستكون إلى خير، إلا انهم ضلوا وكانت عاقبتهم الخسران. وكذلك كان هناك أشـــخاص يعتبرون انفسهم من المفسدين، غير ان عاقبة أمرهم انتهت إلى خير. ومما يـــذكر في هذا المعنى ان بلعم بن باعورا كان من زهاد بني اسرائيل، وكانت دعوته مستجابة، لكنه استغل هذه الفضيلة المعنوية ضد النبي موسى فكانت عاقبتـــه إلى خســـران، وجعله القرآن عبرة للعالمين.

اشتهر بلعم بن باعورا بين الناس — كشهرة عيسى في زمانه
فلم يسجدوا لغيره — وكان نفثاته صحّة لكل سقيم
خاصم موسى كبراً وغلوّاً — منهم الظاهر ومنهم الخفي
لكن الله شهرهما — ليكونا مثالاً شاهداً على غيرهما[3].

١- سورة النساء، الآية ٤٩.
٢- سورة النور، الآية ٢١.
٣ - المثوي، ج ٢، ص ١٥٧. اصل الشعر بالفارسية هو:
بلعم باعورا را خلق جهان — سُغبه شد مانـــند عيساى زمان
سجده ناوردند كس را دون او — صحت رنجور بود افسون او
پنجه زد با موسى از كبر وكمال — آنچنان شد كه شنيدستى تو حال -

وعلى الجانب الآخر كان الفضيل بن عياض قاطع طريق ورئيس عصابة لصوص. غير انه سمع ذات مرة آية من القرآن الكريم، فتغيّر إلى درجة انه أصبح أحد مشاهير العارفين. وتروى قصّته ان قافلة مرّت في إحدى الليالي وفيها شخص وكان يقرأ الآية التالية: «**أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ**». فجاءت وكأنها سهم سُدِّد إلى قلب فضيل فقال: نعم لقد آن[1].

وهكذا يتبيّن بأنّه لا أحد يستطيع أن يجزم بمستقبله، وإنّما يبقى يعيش بين حالتي الخوف والرجاء، وهو ما يعتبر بالنسبة للمؤمن بمثابة الهادي. وهذه الحالة من امتزاج الخوف والأمل تحول دون وقوعه فريسة للغرور او الشعور بالمهانة والحقارة. فإذا كان المرء عاجزاً عن الحكم بحق ذاته، هل يمكنه اصدار حكم صحيح بحق الآخرين؟ من الطبيعي إن الجواب يأتي سلباً. فإذا كنا جاهلين بمستقبل انفسنا، فنحن بمستقبل غيرنا اجهل. وهذا هو السر الكامن وراء تأكيد الكثير من الأحاديث على النظر في العيوب الذاتية وتجنب الحكم عن الآخرين.

الحقيقة هي اننا لا نستطيع اصدار أي حكم مسبق حول عاقبة أي شخص، سواء كان مسلماً ام مشركاً. وإنّما الحكم في هذه الأمور لله وحده وخليق به لا بغيره. فمادام الإنسان على قيد الحياة، يبقى كتاب اعماله مفتوحاً، ولا يمكن لأحد التنبؤ بمصيره. وهذا مبدأ شمولي لا يمكن استثناءه. ويمكن بطبيعة الحال الحكم على الوضع الحالي للانسان في ضوء اعماله الظاهرية ووجهات نظره المعلنة. ولكن لا يمكن على الاطلاق اتخاذ ماضي الشخص كمستند للحكم على مستقبله حكماً قطعياً.

– صد هزار ابليس وبلعم در جهان همچنين بوده است پيدا و نهان
اين دو را مشهور گردانيد اله تا كه باشد اين دو بر باقي گواه

١ – عطار النيشابوري، فريد الدين، تذكرة الاولياء، تحقيق محمد استعلامي، طهران، زوار، ١٣٧٤ش، ص٩٠.

يمكن القول طبعاً بأنّ لماضي الشخص تأثير لا يستهان به على مستقبله، ولكنه لا يطغي عليه ولا تكون له الغلبة عليه، وبوسع المرء تغيير مستقبله وصياغته صياغة اخرى، وسلوك الوجهة التي يريدها. وكما يقول وليم جيمس: "الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يستطيع تغيير قدواته، وصياغة مصيره، من بين جميع الموجودات على الكرة الأرضية"[1].

هذا المجال الفسيح حول مستقبل الإنسان ومصيره المجهول، تحول دون النظرة الضيّقة والأحكام المتسرّعة، وتمنح الإنسان أفقاً أوسع لاستيعاب جوانب اخرى من الحقيقة أوسع وأعمق. كما انها تحرره من أي قيد أو اكراه، وتتيح له فرصة التوبة. وانطلاقاً من هذه الرؤية، يبدو من غير الصواب اصدار أي حكم حتى بحق الكافرين، واعتبارهم من اهل النار، ماداموا على قيد الحياة ومادام كتاب عملهم مفتوحاً. وعلى أساس عمق هذه النقطة نقل سماحة الإمام عن استاذه ما يلي:

> كان شيخنا الجليل العارف الكامل، الشاه آبادي -روحي فداه- يقول: لا تعيبوا على أحد، حتى في قلوبكم، وان كان كافراً؛ فلعل نور فطرته يهديه، ويقودكم تقبيحكم ولومكم هذا إلى سوء العاقبة. ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شيء، والتعبير القلبي شيء آخر". بل كان يقول:" لا تلعنوا الكفار الذين لا يعلم بأنهم رحلوا عن هذا العالم وهم على الكفر، فلعلهم اهتدوا اثناء الرحيل، فتكون تأثيراتهم الروحية مانعة لرقيّكم[2].

فهو هنا يحذّر من الأحكام المتسرّعة - التي كانت تظهر أحياناً لدى بعض المتديّنين، والتهجم على السالكين والعارفين وكيل التهم لهم، وينبّه إلى خطورة مثل

---

١ - جورج لند وبت حارمن؛ آينده خلاقيت وخلاقيت آينده (مستقبل الابداع وابداعية المستقبل)؛ ترجمة حسن قاسم زاده، طهران، اصدارات ناهيد، ١٣٧٩ش، ص ٢٤٥.

٢ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٦٧.

هذا العمل، ويعتبره واحداً من افرازات قلّة الاستيعاب: "إذا سمعنا حقيقة من لسان عارف هائم أو سالك محزون أو فيلسوف متألّه، ننبري فوراً بسبب عدم طاقة آذاننا على سماع تلك الحقيقة، ولأن حب النفس يمنعنا من جعل هذه الحقائق اسمى من قدرتنا على استيعابها، ننبري الطعن فيه ولعنه وتكفيره وتفسيقه، ولا نتحرج من اغتيابه وكيل التهم له. ونبادر إلى وقف كتاب ونشترط على كل من يستفيد منه أن يلعن المرحوم الملاّ محسن فيض مائة مرة يومياً ! ونرمي صدر المتألهين - الذي يعتبر قمّة التوحيد- بالزندقة ولا نتورع عن النيل منه"[1].

اجل، لو اردنا أن نحسن الظن في تحليلنا لمثل هذه التهم والتوجهات، لقلنا بأنها تنم عن الجهل وقلّة الاستيعاب. والنتيجة الطبيعية لمثل هذه التوجهات هي البقاء في الجهل المركّب، وزيادة حمل على حمله، واضفاء طابع قدسي على ستار جهله بدلاً من الفهم الدقيق لسنّة الكون والاعتراف بجهله. بينما يشترط أن يكون احد معالم التنسّك هو الاحتياط في مثل هذه المواقف وعدم الحكم على الآخرين. كان شيخنا العارف روحي فداه يقول: (لا تلعنوا حتى الكافر الذي مات و لم تعلموا حاله عند الرحيل من الدار الدنيا، إلا إذا اخبر ولي معصوم عن حاله بعد الموت، اذ لعله آمن حين الموت. إذاً إلعنوا بشكل عام وكلّي). هناك فارق بين من يتّصف بمثل هذه النفس القدسية التي لا تبيح النيل من شخص مات كافراً على الظاهر لاحتمال أن يكون قد آمن حين الموت، وبين شخص آخر من امثالنا"[2].

أجل، لو جعلنا هذه المسألة مع نتائجها، دليل عمل لنا في حياتنا، لبلغنا مراحل متقدّمة من الكمال، وتخلّصنا من الكثير من الرذائل والنواقص.

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٤٥٦.

٢ - المصدر السابق، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

الإنسان في الوضع الطبيعي

من التساؤلات التي شغلت عقول المفكرين، هي استكناه حقيقة الانسان، هل هو ملاك ام شيطان؟ ولو لم تكن هناك سلطات لها سيطرة على بني البشر، كيف سيكون سلوكهم تجاه بعضهم، هل يا ترى يحترم أحدهم الآخر ويرعى حقوقه؟ أم يفترس أحدهم الآخر كالذئاب؟ وأياً كانت الاجابة عن هذا التساؤل، فانها تستلزم نظاماً سياسياً وتربوياً خاصاً. فلو قلنا ان للانسان صفة شيطانية، سنحتاج في مثل هذه الحالة إلى القول بفرض رقابة وسيطرة على الأشخاص. وأمّا إذا افترضنا له صفة ملائكية فلابد من رفع الأغلال عن يديه ورجليه وتركه طليقاً على هواه.

ولغرض استيعاب وجهة نظر الإمام في هذا المجال لابد لنا قبل ذلك من استعراض آراء المفكرين الآخرين، ودراسة الخلفية التاريخية لهذا الموضوع. ونبدأ أول ما نبدأ بعرض الرأي التقليدي الذي طرحه توماس هوبز في هذا الحقل، وقوله المشهور "الإنسان ذئب للانسان"، ثم نذكر وجهة نظر جان جاك روسو، ومن ثم وجهة نظر الإمام على الترتيب التالي:

١- نظرية هوبز.

ب- نظرية روسو.

ج- نظرية الإمام.

أ- نظرية هوبز

يعتبر توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) من أكبر المفكرين السياسيين البريطانيين. كان فيلسوفاً شكاكاً، اتجه نحو الشك بسبب عجزه عن وضع اسس ثابتة للأخلاق. وقال بمبدأ نسبية الأخلاق. واضطر بسبب انكاره الأسس العينية للأخلاق، إلى التنقيب عن جذورها في المجتمع. وقادته رؤيته هذه في سبيل تحقيق الأخلاق في المجتمع، إلى القول بالحاجة إلى سلطة مركزية تتولى اشاعة وحفظ الأخلاق العامّة. كان على الصعيد السياسي مناهضاً للديمقراطية ومؤيداً للملكية المطلقة. ويرى أن الأخلاق الاجتماعية لا يمكن صيانتها إلا في ظل وجود سلطة مركزية. تأثرت معتقداته بأحداث بريطانيا والحروب الداخلية التي دارت فيها يومذاك.

أحد المفاهيم الأساسية في فكر هوبز هو مفهوم "الوضع الطبيعي"[1] الذي يراد به وضع افتراضي لا توجد فيه مؤسسة سياسية ولا سلطة ادارية في المجتمع، والناس فيه على اهوائهم، كل منهم يفعل ما يشاء وما يحلو له. وبما أن غريزة حب النفس والدفاع عن الذات مغروسة في طباع كل واحد منهم، لذلك يدخلون صراعاً فيما بينهم، ويقضي بعضهم على البعض الآخر: "في الوضع الطبيعي، كل شخص يكون حَكَماً لنفسه ويختلف مع الآخرين بشأن تسمية الأشياء، ومن هذا الاختلاف تنشأ

---

١ - State of Nature.

الصراعات والحروب"[1]. والحياة في مثل هذا المجتمع عسيرة ومحفوفة بالمخاطر وكما وصفها هوبز "فقيرة، ومنسزوية، ووحشية، وقذرة، وقصيرة"[2].

ويرى هوبز أن مثل هذه الحياة غير مفيدة وليس من مصلحة أحد ابداً. ولهـذا السبب وصل افراد المجتمع إلى نتيجة مفادها انهم يجب أن يختاروا شخصاً أو مجموعة أشخاص يفوضون إليهم الصلاحيات الكافية والكاملة لحفظ الأمن ومنع اعتداء الأفراد على بعضهم الآخر. ومن هنا نشأ "المجتمع المدني" أو"المصالح المشتركة"[3] أو"المدينة"[4] أو"الدولة"[5].

يذهب هوبز إلى أن المجتمع المدني يقابل الوضع الطبيعي، والوضع الطبيعي ليس إلا حياة الغابة و حتى أسوأ منها؛ لأنه من الممكن أن تكون للحيوانات قواعد عامة تلتزم بها، أو يراعي كل حيوان حرمة الحيوان الآخر، في حين ان الناس ليسوا كذلك في الوضع الطبيعي.

هذه النظرة إلى الإنسان، دفعت هوبز للدعوة إلى الحكومة الملكية المطلقة والسلطة المركزية التامة، وإلى إيجاد مؤسسات رقابة قوية، ووضعته على مسار بعيد عن فكرة سيادة الشعب، ليستنتج من كل ذلك: "وهكذا يتّضح بأنّه طالما انعدم وجود حكومة على رأس الناس ترغمهم على الطاعة، فانهم يبقون يعيشون في حالة تسمّى حالة الحرب، وهي حرب لكل انسان ضد كل انسان"[6].

---

١ – ريتشارد تاك؛ هوبز، ترجمة حسين بشيرية، طهران، طرح نو، ١٣٧٦ش، ص ٩٠.

2. Mclean, Iain; The Concise Oxford Dictionary of Politics; Oxford: Oxford University Pres, 1996, P. 222

3. Common Wealth

4. Civitas

٥ – راجع: هوبز، ص ٩٠.

٦ – جان جاك روسو، قرارداد اجتماعي (العقد الاجتماعي)، تحقيق جيرار شومين (وآخرين)، ترجمة مرتضى كلانتريان، طهران، آگاه، ١٣٧٩ش، ص ٨٤.

كانت آراء هوبز في الأخلاق والإنسان والسياسة، مثار جدل واسع، واهتم كثيرون بتأييد أو تفنيد آرائه، واستخرجوا ما فيها من تناقضات داخلية ونقدوها واحداً واحداً. وصرّح ريتشارد تاك: "كان هوبز مشهوراً بالأفكار المتناقضة حتى في أيام حياته، فقد كان مجادلاً عنيداً وحاد الطباع وجازماً في آرائه، ولكنه كان من جانبه شديد الصولة على الآراء الجازمة الاخرى، وكان شديد الكراهية للهيمنة الفكرية التي كانت تتميّز بها الكنيسة على الجامعات مثلاً، غير انه كان يحرص على أن تتبوأ آثاره الفلسفية مكانة متميّزة بين الدروس الجامعية. وكان من جهة يثني على التسامح، بينما كان من جهة اخرى يؤيد الحاكم المطلق الذي يهيمن على الشؤون الفكرية"[1].

أهم الانتقادات التي أُثيرت ضد ما رسمه من تصوّر متشائم عن الإنسان هو: إذا كان بنو الإنسان على هذه الدرجة من الوحشية كما يزعم، فكيف توصلوا إلى انهم يستطيعون بأنفسهم ايجاد مؤسسات تمنع اعتداء أحدهم على الآخر؟ ويجيب هوبز عن هذا السؤال بأنّهم توصلوا إلى هذه النتيجة بعقلهم السليم. وهذا العقل السليم يتفوق على غرائزهم ويقودهم إلى حياة خالية من الفقر والعنف.

لم نطرح هذا الموضوع هنا لغرض نقد رأي هوبز، وإنّما كان غرضنا بيان هذا الرأي بشأن الانسان، وهو رأي ترك تأثيراً بالغاً على المفكرين المتأخرين وعكسه كل واحد منهم بشكل معيّن. والأمر الطريف في مؤلفات هوبز هو انه سمّى اهم مؤلفاته السياسية باسم "ليفياثان" ويقصد به السلطة الحاكمة المقتدرة. وتعني كلمة "ليفياثان" التنين الجبار، وهو حيوان بحري اسطوري يدمّر كل شيء. ويرمز فيه إلى مكانة الدولة التي يمكن أن تدمّر مواطنيها من جهة كما أن وجودها ضروري من جهة اخرى.

١- هوبز، ص ١٦٧.

نظرة هوبز إلى الطبيعة البشرية لها جذور قديمة في الديانة المسيحية واليهودية؛ اذ جاء في نصوص العهدين أن الإنسان آثم وغبي، ووصل هذا التراث إلى يد هوبز فصاغهُ على شكل نظرية بلور على أساسها النظام السياسي الذي ينشده. يستدل من كتاب سفر التكوين ان آدم وحواء تجاهلا أمر الله الذي نهاهما عن الاقتراب من الشجرة المحرمة، وأكلا من ثمرها بفعل اغواء الحيّة التي دعتهما إلى الأكل منها. فغضب عليهما الله واخرجهما من الجنّة وأُنزلا إلى الأرض الملعونة[1].

الإثم الذي اقترفه آدم وحواء لم تنعكس آثاره عليهما وحدهما - حسب الديانة اليهودية - المسيحية، وانّما شمل جميع ابناء البشرية جيلاً بعد جيل، وغدا جزءاً لا يتجزّأ من الذات البشرية. وهذا يعني ان الإنسان آثم ذاتاً وغبي ماهية. ولا يتوقف هذا الذنب عند حدود الانسان، بل "والسماوات غير طاهرة عنده"[2]. جاء في العهد القديم ان داود قال: "وأنا في الاثم وُلدتُ، وفي الخطيئة حبلت بي امّي"[3].

وزعم بولص وهو من أكبر مفسري الكنيسة ودعاة المسيحية، في رسالته إلى مسيحيي الروم: "الجميع آثمون على السواء؛ اليهود وغير اليهود. فالكتاب المقدّس يقول في هذا المجال لا يوجد خيّر في العالم كله، وليس هناك شخص منزّه من المعصية"[4]. ثم يستنتج في موضع آخر: "كلنا مقيّدون في قبضة المعاصي"[5].

وعلى اية حال، فان المعصية من المفاهيم الأساسية في الديانة اليهودية المسيحية. والإنسان ذاتاً في قبضتها، ومعها يولد ومغروسة في فطرته ولا خلاص لها منها إلا بالايمان. هذه النظرة إلى الطبيعة البشرية واعتبارها هي والمعصية شيئاً واحداً تمثل

---

١ - كتاب "سفر التكوين"، الباب ٣، البند ١ - ١٩.

٢ - كتاب "ايوب"، الباب ١٥، البند ١٦.

٣ - المزامير، المزمور ٥١، البند ٦.

٤ - رسالة بولص إلى المسيحيين الروم، الباب ٣، البند ٩ - ١٠.

٥ - رسالة بولص إلى مسيحيي غلاطية ، الباب ٣، البند ٢٢.

حقلاً خصباً لنشوء نظريات يطغي عليها سوء الظن، وتحمل طابعاً مناهضاً للديمقراطية كالنظرية التي طرحها هوبز. وبالنتيجة تطلّ علينا نظريات تعتبر الانسان ذئب الإنسان وترى بأن الإنسان ينطوي ذاتاً على روح عدوانية، ولابد من وجود سلطة قاهرة على رأسه تسيطر عليه من الخارج.

ب- نظرية روسو

تقف نظرية جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) على الضد تماماً من نظرية هوبز. وكان لآرائه تأثير بالغ في اندلاع الثورة الفرنسية الكبرى. ونظرية حقوق الإنسان مدينة له إلى حد بعيد، واحتلت جملته الشهيرة مركز الصدارة فيها، وهي الجملة التي كتبها في مقدمة كتابه الشهير "العقد الاجتماعي": "يولد الإنسان حراً ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان"[١]. وقد نصت المادة الأولى من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي: "الناس يخلقون احراراً ويتساوون في الحقوق"[٢].

كان روسو يعتقد برأي مخالف لرأي هوبز وللنظرة التقليدية التي تتبناها الكنيسة وتقول بفطرية معصية الانسان، اذ يؤمن روسو بأن الإنسان خيّر وشريف وحر بطبيعته والمجتمع هو الذي يفسده. ويرى أن فساد الإنسان يبدأ عندما يخضع للمجتمع المدني ويتخلى عن حرّيته. ولو ترك الإنسان على سجيّته، فانه لا يعتدي على أحد ولا يدخل في صراع مع أحد: "الإنسان مسالم وجبان بطبعه، ما ان يشعر بادنى خطر حتى يلوذ بالفرار. وإنّما يتطبع بخصلة القتال حسب العادة والتجربة. والنوازع التي تدعوه لاستقبال الموت كالمفاخرة، والنفعية، والأحكام المسبقة، والانتقام، وغيرها، لا وجود لها في طبعه. ولا تدخل في رأسه فكرة مهاجمة

---

١ - العقد الاجتماعي، ص ٥٦.

٢ - المصدر السابق، هامش ص ٥٢.

أحد إلاّ بعد دخوله المجتمع البشري. وما ان يصبح مواطناً حتى يتحوّل إلى جندي. وعلى هذا الأساس فانّ الإنسان بطبيعته لا يميل إلى محاربة ابناء جنسه"[1].

وطالما بقي الإنسان بين احضان الطبيعة، وما لم يقع في قيود الحياة الاجتماعية، فإنّه يظل منسجماً ومتوائماً مع اجزاء الطبيعة، وتكون حاجاته محدودة ويمكن تلبيتها بسهولة، ويكون عند ذاك بعيداً عن الحرص والطمع والحسد ومحاربة الآخرين وقتلهم: "نراه يسد جوعه تحت شجرة بلوط، ويرتوي من اقرب عين تصل اليها يده، ويفرش رداءه تحت الشجرة التي اعطته الطعام، وعلى هذا المنوال تتوفر كل متطلباته. والارض تقدّم عطاءها الطبيعي وتغطيها مساحات شاسعة من الغابات"[2].

ولكن من المؤسف أن هذا الوضع لم يدم طويلاً. ولا يُعرف السبب الذي دفع الإنسان إلى التخلّي عن هذا الرفاه وهذه السكينة والتوجّه نحو اقامة المجتمع البشري. كان هذا العمل بمثابة تنازل عن حرّيته الطبيعية وتدمير لطبيعته وفطرته النقية، لأن :" المجتمع يفسد البشر [...] وكلما ازداد تجمع الناس حول بعضهم يزداد فسادهم بنفس تلك النسبة"[3].

ان جميع اسباب الحروب والصراعات البشرية إنما ينبع من نزعة الملكية التي تنجم بدورها عن تكون المجتمع. فنزعة الملكية تدفع الناس إلى التناحر والتقاتل: (ان من بنى جداراً حول أرض وقال هذه لي، مفترضاً ان الناس على هذه الدرجة من السذاجة بحيث يصدّقوه، كان أول من وضع اسس المجتمع المدني. ولو أن احداً اقتلع الأعمدة الخشبية المحاطة بتلك الأرض وقال منادياً أقرانه: "لا تصدّقوا كلام

١- العقد الاجتماعي، ص ٨٥.

٢ - گفتارهايي در باب عدم مساوات (أقوال في باب عدم المساواة)، نقلاً عن العقد الاجتماعي، ص ٨.

٣ - المصدر السابق، ص ٩.

هذا المحتال، فالأرض للجميع"، لكان من الممكن أن تتفادى البشرية الكثير من الويلات والحروب والمذابح والأحقاد والانتقام والمصائب)[1].

لقد اثارت الآراء التي طرحها روسو في كتبه "العقد الاجتماعي" و"اميل" و"قول في باب منشأ عدم المساواة"، ردود فعل متناقضة، واضطرم جدل واسع حول رؤاه ذات المنهج الطبيعي. وجاء اشد الاعتراضات عليها من قبل فولتير الذي يعتبر هو الآخر من الفلاسفة المتنوّرين. كان روسو من المعجبين بفولتير بشدة، وارسل اليه عام ١٧٥٥ نسخة من كتاب "مقال في باب منشأ عدم المساواة". فشكره فولتير على ذلك وردّ عليه بما يلي: "دوّنت كتاباً ضد الجنس البشري، ووصلني وانا اشكرك عليه. لم يستخدم قط مثل هذا الأسلوب الذكي لخداعنا نحن بني الانسان. فعندما يقرأ الإنسان كتابك يشعر برغبة في المشي على رجليه ويديه. ولكن بما انني تخليت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عاما، لذلك اشعر وللاسف بأنني غير قادر على استئنافها من جديد. وكذلك البحث عن وحوش كندا غير متاح لي، لأن الأمراض التي أصبت بها تجعلني بحاجة إلى جراحي أوروبا. وتجري في كتابك أيضاً صفحات ساخنة من الحروب، وإن إقتداء الوحوش بأعمالنا قد افسدهم كما فسدنا نحن من قبل"[2].

ويتضح من خلال كل ذلك بأن روسو - خلافاً لهوبز - يؤكد طيبة الطبيعة البشرية ويعتبر ظهور المجتمع تدميراً لها. وبما أن استمرار هذا الوضع الطبيعي غير ممكن، أو أن مثل هذا الوضع لم يكن له وجود، وهو وضع افتراضي أكثر منه واقعي، فالحل الذي عرضه روسو هو أن المجتمع المدني يكون مقبولاً فيما لو بني على فكرة العقد الاجتماعي وضمان الحريات الفردية. أمّا على صعيد التطبيق

---

١ - المصدر السابق، ص ١٠.

٢ - برتراند راسل؛ تاريخ فلسفه غرب (تاريخ الفلسفة الغربية)، ترجمة نجف دريابندري، طهران، كتاب پرواز، ١٣٧٣ش، ٩٤٤ - ٩٤٥.

العملي، فان فكرة روسو إمّا أن يتمخّض عنها رفض الحكومة والمجتمع، وإمّا أن تنتهي إلى الحكم الاستبدادي. وقد اهتم الباحثون بمعالجة هذه المسألة وبحثوها بحثاً موسّعاً إلاّ إنّها لا تدخل ضمن نطاق بحثنا هذا.

اما المسألة التي تحظى باهتمامنا هنا، فهي نظرته إلى طبيعة الإنسان وتنزيهه له من جميع الخطايا والرذائل، وحتى انه يرى بأن التربية تُسيء إلى هذه الفطرة النقية وتدنّسها. ويقترح في كتابه "اميل" ترك الطفل ينشأ على سجيّته كيفما يحلو له كما ينمو البطنج بشكل طبيعي. فإذا كان هوبز يحمل مثل هذه النظرة المتشائمة عن الإنسان، ويرى ضرورة وجود حكومة قوية تردع الأفراد عن الاعتداء على بعضهم الآخر، فانّ روسو يذهب إلى أن المجتمع يعكّر الطبيعة النقية للانسان، وان افضل وضع بالنسبة للإنسان هو الوضع الطبيعي.

ج- نظرية الإمام

لكل واحدة من النظريّتين اللتين تحدثنا عنهما آنفاً، مؤيدون ومعارضون، ووضعتا على محك الاختبار مرّات عديدة وظهرت عيوبهما ونواقصهما. ولاشك في أن كل واحدة منهما تنطوي على قسم من الحقيقة.

لو ترك الناس وشأنهم، و لم يقيّدوا باي قانون أو قاعدة أخلاقية، فمن الطبيعي أن غريزة حب الذات ستدفعهم نحو التنافس وهو ما ينتهي تلقائياً إلى محاولة كل واحد منهم القضاء على الآخر.

ويبدو أن نظرية هوبز المتشائمة، اقرب إلى الواقع من نظرية روسو المتفائلة. وبالإمكان العثور على معالم منها في النظرة الاسلامية للانسان. فقد جاء في القرآن الكريم ان الله تعالى لما عرض على الملائكة فكرة خلق الانسان، اعترضوا جميعاً

وتسائلوا: «**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**»[1].

أشار الملائكة في قولهم هذا إلى أمرين، أحدهما ان الإنسان سيكون مخلوقاً سفّاكاً للدماء، والثاني انهم أجدر من الإنسان بخلافة الله. أمّا المهم بالنسبة لنا هنا فهو الامر الأول، حيث اخبر الملائكة بناء على مؤشرات متعددة بأن الإنسان سيكون سفاكاً للدماء، واستشرفوا في ناصيته حروباً كبرى ومدمّرة. لكن الطريف في الأمر هو ان الله لم يرد قولهم و لم يقل بأنه (الإنسان) لن يكون سفاكاً، بل أيد صحّة هذا المعنى في مواضع شتّى وحتى انه وصفه بالظلوم والجهول[2]. وردّ سبحانه وتعالى على الملائكة بجملة واحدة وهي قوله «**إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**»[3]. وهذه الجملة الغامضة أوحت إلى الملائكة بأن الباري عز وجل يرى الوجه الآخر لوجود الإنسان، بينما لا يرى هم إلاّ جانب سفكه للدماء. وهكذا بيّن لهم بأن للانسان أبعاداً أهم من ذلك تبرر خلقه رغم ما يتصف به من خصلة سفك الدماء. ويتضح من هنا بأنّ القتل وإراقة الدماء أُمور جبلت عليها طبيعة الانسان، وانه مجبول ذاتياً على الظلم والعدوان.

ولابد من الاشارة إلى ان هذه الصفة لا صلة لها على الاطلاق بالمعصية الفطرية أو المعصية الأولى التي تقول بها المسيحية. فالقرآن الكريم يذكر أيضاً بانّ آدم وحوّاء عصيا وتجاهلا امر ربّهما وأُخرجا على اثر ذلك من الجنّة وهبطا إلى الارض. ولكنهما تابا من بعد أن ادركا خطأهما، وقبل الله توبتهما، وزال الاثر التشريعي لتلك المعصية. قال تعالى في كتابه الكريم: «**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ**

١- سورة البقرة، الآية ٣٠.

٢ - انظر إلى سورة الاحزاب، الآية ٧٢.

٣- سورة البقرة، الآية ٣٠.

فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى»[1]. وهذا يعني ان هذا الامر لا صلة له بالمعصية الأولى للانسان. غير ان الطبيعة التلقائية للانسان مجبولة على حب الذات ومحوريتها.

يحمل الإنسان بين جنبيه نزعة وحشية وتدميرية، وهي النزعة التي يطلق عليها فرويد اسم "النزعة التدميرية" ويعتبرها واحدة من غريزتين أساسيّتين لدى الانسان[2]. وهي الغريزة التي ادت إلى نشوب حروب مدمّرة على امتداد التاريخ، وخلّفت مآسي كبرى وبسببها قتل الابن أباه، والأب ابنه. ومن الطبيعي ان هذه النزعة تدخل في عداد متطلبات حياة الانسان؛ فلو كان مجرداً من غريزة حب الذات لما كتب له البقاء أمام مخاطر الطبيعة والحيوانات ولزال من الوجود. والإنسان من هذا المنظار لا يختلف عن الحيوانات المفترسة، وخاضع لقانون "ان لم تكن ذئباً اكلتك الذئاب"، ويفني حياة الآخرين من اجل حياته، ويقدّم ذاته على كل من سواه.

يشير الإمام إلى هذه الخصلة البشرية ويصفها بما يلي: "لقد ثبت في محلّه بالبراهين، بأن الإنسان منذ أول تكوينه وبعد اجتيازه لعدّة مراحل، ليس سوى حيوان ضعيف لا يمتاز عن سائر الحيوانات إلاّ بالصفة الإنسانية، وإنسانيّته الحالية لا ترقى إلى درجة هذه الصفة. فالإنسان حيوان بالفعل في مستهل اطلالته على هذا العالم. وليس ثمّة ما يدير به نوازع الشهوة والغضب إلاّ شريعة الحيوانات"[3].

والشواهد التاريخية وآراء المفكّرين تؤيد هذا الرأي وتدعمه بوضوح. ولكن الأمر لا ينحصر بما ذكرناه فحسب، فالإنسان سفاك، بيد أن له خصائص ومواصفات اخرى غير سفك الدماء، وصحيح انه حيوان، غير انه لا يتوقّف عند حد الحيوانية. ورغم انه عندما تطأ قدمه عالم الوجود، يكون خاضعاً لذات المنطلق

١- سورة طه، الآيتان ١٢١ - ١٢٢.

٢ - راجع: فرويد، انطوني ستور، ترجمة حسن مرندي، طهران، طرح نو، ١٣٧٥ش، ص ٧٣.

٣ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٦٨.

الذي يحكم عالم الحيوان أو حسب تعبير الإمام الخميني: " اعلم ان النفس الإنسانية – على الرغم من كونها في معنىً من المعاني الخارجة عن بحثنا – مفطورة على التوحيد، بل مفطورة على جميع العقائد الحقّة، ولكنها منذ الولادة والقدوم إلى هذا العالم، تنمو وتترعرع مع الاهواء النفسية والشهوات الحيوانية"[1].

ورغم ذلك فهو قادر على اخضاع هذا الجانب للجوانب الاخرى. وكانت هذه الخصلة معلومة عند الله وخافية على الملائكة. وهذا الجانب الوجودي للذات الانسانية يُسمّى بالفطرة التي تؤكد عليها النصوص الدينية كثيراً.

مفتاح حل هذه المعضلة يكمن في "الفطرة" التي اخذ المفكرون المسلمون يهتمون بها اهتماماً فائقاً في الآونة الاخيرة، حتى ان قسماً منهم كالعلامة الطباطبائي والمطهري اثبتوا على أساسها معارف كثيرة.

الفطرة تعني الخلق؛ فالإمام الصادق (ع) عندما سُئل عن معنى الآية الشريفة: **«فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»**[2] قال: "فطرهم جميعاً على التوحيد"[3].

ورأي الإمام الخميني هو ان التوحيد، وكذلك "جميع المعارف الحقّة، من الأُمور التي فطر الله تعالى، جميع عباده عليها"[4].

بيّن الإمام بالتفصيل تأثير الفطرة ومكانتها في طبيعة الإنسان وبعض انعكاساتها، عند شرحه للحديث الحادي عشر ضمن كتابه "الاربعون حديثاً". فأهم الاصول الفطرية لدى الإنسان هو فطرة التوحيد، ويأتي من بعدها الاعتقاد بالمعاد، ثم ثالثاً الايمان بالنبوّة. ومن الاحكام الفطرية الاخرى عند الإنسان "فطرة حب الكمال،

---

١ – المصدر السابق.

٢– سورة الروم، الآية ٣٠.

٣ – راجع:" شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٧٩.

٤ – المصدر السابق، ص ١٨٠.

فانت إذا القيت نظرة على جميع ادوار حياة الانسان، واستنطقت أي فرد من ابناء الشعوب والامم، تجد حب الكمال مغروساً في ذاته وتجد قلبه تواقاً إليه"[1].

قد يختلف الناس في فهمهم للمقصود من الكمال بسبب نمط تربيتهم أو لأسباب اخرى، ولكن لا أحد يشكك في اصل هذا الأمر. فالكل يسعى إلى ما يراه أفضل: "وعلى العموم فانّ كل افراد الجنس البشري مهما تكن صنوفهم ومشاربهم، وفي اية مرتبة ومنزلة كانوا، يميلون إلى الارتقاء نحو المرتبة الاعلى منها، وشوقهم إلى ذلك لا يبرد بل يزداد اضطراما مع مرور الأيام "[2].

نزعة حب الكمال هذه هي التي قادت قافلة العلم والمدنية إلى الأمام، وحوّلت الإنسان البدائي الذي كان يخشى الحيوانات المفترسة، إلى سلطان على جميع الكواكب السيارة. وهذه النزعة هي التي طغت على نزعة اراقة الدماء، ودفعت الإنسان إلى سد عيوبه ونواقصه وابراز جوانب كماله. وهذا المبدأ الفطري الذي وفّر إمكانية اقامة المجتمعات المدنية، وصنع من الإنسان الميال إلى سفك الدماء خليفة لله ومرآة لصفاته.

لولا نزعة حب الكمال لما امكن ابرام أي عقد اجتماعي لا في عالم الخيال ولا في عالم الواقع، ولما تخلى بنو الإنسان عن مصالحهم ولما تحمل أحدهم وجود الآخر.

إذاً رأي هوبز الذي يقول بأن الإنسان ذئب الإنسان، رأي صحيح، وكذلك رأي روسو الذي يؤكد على طيبة الإنسان ونزعته المسالمة. فكل واحد منهما ينظر إلى جانب من جوانب الإنسان. فلو كان الإنسان ذئباً مفترساً لما امكن اقامة مجتمع

---

١ - " شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٨٢.

٢ - المصدر السابق، ص ١٨٣.

مدني. ولو كان الناس كلهم صالحون ومسالمون، فما معنى كل هذه الجرائم والمذابح البشعة.

نستطيع القول ان الإنسان يمثّل هذا وذاك، وهو في الوقت ذاته لا هذا ولا ذاك. والحقيقة ان رأي الإمام الخميني في هذا الباب رأي واقعي ومتفائل. فهو يعتقد بأن الإنسان يحمل منذ ولادته قابليات كثيرة لتلقي الكمال، إضافة إلى غرائز في حيّز الفعلية ضرورية لحفظه وديمومة بقائه.

الحقيقة هي ان الإنسان يحتاج منذ أن تطأ قدمه هذا العالم، إلى خصائص وغرائز تصونه من المخاطر. وهو في هذا المجال لا يختلف كثيراً عن الحيوانات الاخرى، بل تجمعه معها مشتركات كثيرة، مثل حب الذات، والحاجة إلى الطعام، والحاجة إلى درء الاخطار، والتوالد. بيد أن الإنسان لا يبقى محصوراً ضمن هذه الدائرة، ويتميز بكفاءات قادرة على نقله إلى ما هو أبعد من ذلك وايصاله إلى مدارج من الكمال المعنوي. بينما الحيوانات الاخرى تفتقد لمثل هذه القدرات، وتبقى تدور في حدود دائرة غرائزها.

وهكذا، يتبيّن لنا بانّ فطرة التوحيد ونزعة حب الكمال تمثّلان الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان. غير أن هذا لا يعني بالضرورة ان الانسان، وانطلاقاً مما يتمتّع به من نزوع فطري إلى الحق، غني عن التعليم والتربية، وان كل شخص يتمتّع - بالفعل - بجوانب من الكمال. والإنسان لا يختلف عن الحيوانات في الجانب الفعلي، ويستطيع فقط من خلال تهذيب نفسه، الارتقاء بذاته عن درجة الحيوانية، وطي مراحل كمال الوجود وبلوغ مدارج عليا يصعب تصورها.

خلاصة القول هي ان الإنسان في الوضع الطبيعي - كما يرى الإمام - مخلوق سفاك للدماء ومجبول على حب الذات، وينتهج منطق "شريعة الغاب"[1]. غير أن

---

١ - " شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٦٨.

فطرته التوحيدية ونزوعه إلى الكمال - فيما لو توفّرت لها الارضية المناسبة - يتيحان له التغلّب على نوازعه الانانية وميوله الحيوانية وارتقاء مدارج الكمال والقرب الالهي واستحقاق مقام خلافة الله وتجسيد كل صفاته. غير ان هذا القرب إلى الله يتوقف على تحرر الإنسان من انانيّته وحبّه لذاته: "لا يتحقق السفر العرفاني إلى الله ولا الهجرة الشهودية إلاّ بالخروج من بيت النفس المظلم وزوال آثاره"[1]*.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٦٢٥.

* لمعرفة المزيد حول آراء الإمام الخميني في هذا المضمار، راجع كتاب " شرح حديث جنود العقل والجهل".

الإنسان ساحة صراع الخير والشرّ

إذا توفرت لدينا القناعة بصحّة المبدأ المذكور، نصل من خلال ذلك إلى هـذه النتيجة، وهي ان للانسان بعدين. وهذا من المبادئ المتعارفة في الرؤية الاسـلامية للانسان. يبيّن القرآن الكريم ان الله عز وجل خلق الإنسان من مـواد آسـنة ذات رائحة كريهة ثم حوله إلى طين جاف. وبعد ذلك نفخ فيه من روحه. وهذا يعـني انه مخلوق من طين وفيه نفحة من الروح الالهية.

يصف القرآن الكريم خلق الإنسان على النحو التالي: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[1].

يتكرر ذكر هذا المعنى في عدّة آيات من القرآن الكريم، مع التأكيـد علـى ان للانسان كياناً ثنائي التركيب، وانه موجود سماوي من جهة، وارضي مـن جهـة اخرى فهو ذو جذور ممتدة في الارض، ويداه ضارعتان إلى السماء واحدى عينيـه تنظر إلى هذا العالم نظرة عابرة وعينه الاخرى مشدودة إلى ذلك العالم الباقي. وهو

١- سورة الحجر، الآيتان ٢٨ - ٢٩.

عبارة عن حالة وسطى بين الحيوان والملاك. وهذه الخاصية هي التي تميّزه عن كل واحد منهما، وتستدعي اثارة السؤال التالي: هل الإنسان افضل منهما ام مساوٍ لهما ام ادنى منهما؟

سئل الإمام الصادق (ع): الملائكة افضل أم بنو آدم؟ فقال: قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع): " ان الله عز وجل خلق الملائكة من عقل بلا شهوة وخلق البهائم من شهوة بلا عقل، وخلق بني آدم من الاثنين، فمن غلب عقله شهوته فهو أفضل من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو أسوأ من البهائم"[1].

نظم العارف الكبير جلال الدين محمد البلخي دقائق خصال الإنسان في ضوء الحديث المذكور آنفاً بالشكل التالي:

جاء في الحديث ان الله تعالى — خلق العالم على ثلاثة انواع
قسم كلهم عقل وعلم وهم — الملائكة الذين لا يعرفون سوى العبادة
وهم مجردون من الطمع والاهواء — نور مطلق يحيون بحب الله
وقسم آخر لا علم له — كحيوان سمين من كثرة العلف
لا يرى إلاّ الاصطبل والعلف — غافل عن الشقاء وعن الشرف
والقسم الثالث هو الإنسان — نصفه ملاك ونصفه حمار[2]

---

١ – تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٢، ص ٤٤٧.

٢ – المثنوي، ج ٤، ص ٧٧. اصل الشعر باللغة الفارسية:

در حديث امد كه يزدان مجيد — خلق عالم را سه گونه افريد
يك گروه را جمله عقل وعلم وجود — آن فرشته است، او ندانند جز سجود
نيست اندر عنصرش حرص وهوا — نور مطلق، زنده از عشق خدا
يك گروه ديگر از دانش تهى — همچو حيوان از علف در فربهى
او نبيند جز كه اصطبل و علف — از شقاوت، غافل است و از شرف
اين سوم هست آدميزاد و بشر — نيم او زافرشته و نيمش ز خر

هذا هو الوضع الوجودي للإنسان؛ بعده الارضي يشدّه نحو الارض، وبعده الالهي يدفعه إلى التطلع إلى ربّه. ونظم الشاعر هذا المعنى بقوله:

الروح تحلّق باجنحتها نحو الثريا والجسم متشبّث بالثرى[1]

جاء في الروايات ان الله عز وجل خلق الإنسان على هيئته:

جعل الله صورنا على شاكلته وأوصافنا مستقاة من أوصافه[2]

غير ان هذا لا يمثل سوى أحد وجهي العملة، وليس معناه ان الإنسان على صورته هذه افضل من الملائكة وخليفة الله، وانّما فيه اشارة إلى ان الإنسان يستطيع – بل ويجب – ان يجسد بعده الالهي ويزكّي ذاته ويجعل منها خليفة لله.

وهكذا يتّضح ان للانسان طبيعة ذات بعدين، يميل كل واحد منهما باتّجاه معيّن. ويحصل في ظلّ هذا الوضع صراع في داخل الإنسان ويحدث فيه انشقاقاً. تُنقل عن مجنون ليلى قصّة تسلّط الاضواء جيّداً على هذا الوضع الذي يعيشه الانسان، وهي ان المجنون عزم ذات مرّة على الذهاب لزيارة ليلى التي كانت تعيش مع قبيلتها في مكان بعيد، وكانت لديه ناقة كانت قد ولدت حديثاً ولما ركبها واراد المسير، وجدها انها لا تستطيع مفارقة صغيرها وبقيت منشدّة إليه. إلاّ ان المجنون كان يسوقها في اتجاه ديار ليلى. ومتى ما أحسّت الناقة ان المجنون اخذته غفوة وهو على ظهرها وارخى لها زمامها، كانت تغيّر اتجاهها وتعود ادراجها من حيث أتت يدفعها إلى ذلك حنينها إلى صغيرها. وعندما ينتبه المجنون يرى ان الناقة

---

١ – المصدر السابق، ص ٧٩.

٢ – المصدر السابق، ص ٦٣. وللاطلاع على مزيد من الاحاديث التي يستند اليها هذا البيت راجع: فروزانفر، بديع الزمان، احاديث وقصص المثنوي، تنظيم حسين داودي، طهران، أمير كبير، ١٣٧٦ش، ص ٣٦٥. وأصل الشعر باللغة الفارسية هو:

خلق ما بر صورت خود كرد حق وصف ما از وصف او گيرد سبق

تسير في الاتجاه المعاكس، فيوجهها إلى حيث مقصده ويشد زمامها ويسوقها باتجاه ديار ليلى.

وبَعد ان سار مسافة اخذته اغفاءة اخرى وارخى زمام الناقة، فلـــوت عنقهـــا وعادت ادراجها حنيناً إلى صغيرها. وفي نهاية المطاف تبيّن للمجنون انه لم يقطـــع من طريقه مسيرة نصف نهار وسبب ذلك يعود إلى ان الراكب يرنـــو إلى اتجـــاه، والناقة تحن إلى اتجاه آخر. وادرك بأنّه لن يصل إلى ليلى في ظل هذه الازدواجية في الهدف.

نظم جلال الدين البلخي (الرومي) هذه القصة شعراً على الشكل التالي:

قلب المجنون واله إلى ليلى — والناقة يستميلها الحنين إلى ولدها
فان غفل عنها المجنون لحظة — لوت عنقها ورجعت
مادام العشق يملأ الفؤاد — فلا غرو ان تاه البال
عقله كان يصونه — لكن حب ليلى سلبه عقله
والناقة كانت ترقبه — ومتى ما رأت زمامها راخياً
ادركت انه قد غفل عنها — وتسارع بالعودة إلى ولدها
فإذا ما افاق من غفلته — يجد انه لم يسر كثيراً
وبقي المجنون على هذه الحال — متردداً على مدى سنين[1]

---

١ – المثنوي، ص ٧٩. اصل هذا الشعر باللغة الفارسية كالآتي:

میـــل مجنون پیش آن لیـــلی روان — میـــل ناقـــه پس، پی کرّه دوان
یك دم ار مجنون ز خود غافـــل بُدی — ناقـــه گردیدی و واپـــس آمدی
عشق و سودا، چون که پر بودش بدن — می نبودش چاره از بیخود شدن
آنکه باشد او مراقـــب، عقـــل بود — عقـــل را سودای لیلی در ربـــود
لیك ناقه، بس مراقب بود وچُست — چون بدیدی او مهار خویش سست
فهم کردی زو، که غافل گشت ودنگ — رو سپـــس کردی به کرّه بی درنگ
چون به خود باز آمدی، دیدی ز حا — کو سپس رفته ست بس فرسنگها
در سه روزه رَه، بدیـــن احوالهـــا — ماند مجنـــون در تـــردد ســـالها

اجل، هكذا يكون موقف الإنسان في ظل الازدواجية في وجـــوده. وبالنتيجـــة يعيش الانسان على الدوام اشد معركة يمكن تصورها. وكل الحروب على مـــدى التاريخ تعتبر في حقيقتها انعكاساً لهذه المعركة الناشبة في أعماق الانسان. ليس ثمة حيوان كاسر يقتل ويفترس حيوانات اخرى إلاّ لغرض الاكل وسد الجوع، وليس ثمة حيوان يأنس بالقتل لمجرد القتل واتخاذ القتل كوســيلة للتســلية. في حــين ان الإنسان يفعل ذلك. بل ويصل أحياناً إلى درجة من السقوط الأخلاقي بحيث انه إذا تعب من القتل يدفع الآخرين إلى التقاتل فيما بينهم وتدمير بعضهم بعضـــاً. ففـــي الامبراطورية الرومانية كانوا يُدرّبون العبيد الاقوياء على فنون القتال ثم يـــدفعونهم إلى المبارزة على حلبات الصراع ويتفرجون عليهم حيث كان يجب على الغالب ان يقتل المغلوب.

هذا هو حال الإنسان الذي يبتكر في كل يوم اسلوباً جديداً للقتل. ويكفي ان نستذكر بانّ الحرب العالمية الثانية التي استمرت ست ســنوات ذهــب ضــحيّتها خمسون مليون انسان. هذا في وقت لم تكن قد ظهرت فيه بعد أسلحة الكترونيـــة متطورة ولا صواريخ عابرة للقارات.

ويُعزى سبب كل هذه الجرائم إلى الغريزة الحيوانية المودعة في ذات الانســـان، وهي ما كانت الملائكة قد استشرفتها مسبقاً وصرّحت بها. غير ان هذا الأمـــر لا يمثّل كل الحقيقة، وإنّما كانت هناك على امتداد التاريخ جهود بذلها بعض النـــاس لانقاذ أبناء جلدتهم. نذكر على سبيل المثال ان غاندي كان قد درس الحقوق وكان رجلاً مرفّهاً مادياً وينتمي إلى طبقة ثرية وهي طبقة البراهمة، غير انه ضحى بمكانته المادية بل ضحّى حتى بنفسه في سبيل انقاذ الشعب الهندي من مخالب الاســتعمار، وفي سبيل اقرار المساواة بين ابناء الطبقات الاجتماعية هناك، ولضـــمان حقـــوق الطبقة المعروفة باسم المنبوذين. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة إلى نلســـون مانـــدلا،

والبرت شوايتزر، والأم تريزا، وغيرهم المئات من الناس الآخرين الذين سطر كل واحد منهم ملحمة خالدة.

وهناك في تاريخنا نحن المسلمين ثورة الإمام الحسين (ع) التي انبثقت رغم انعدام أي أمل بالنصر العسكري، والتي تعتبر تجلياً بيّناً لهذا الجوهر الالهي المودع في فطرة الانسان.

يصور الإمام الخميني الطبيعة البشرية، بلغته الخاصة على النحو التالي: "اعلم ان الإنسان كائن عجيب، له نشأتان وعالمان: نشأة ظاهرية ملكية دنيوية، هي بدنه، ونشأة باطنية غيبية ملكوتية تنتمي إلى عالم آخر. ولنفس الإنسان التي تنتمي إلى عالم الغيب والملكوت مقامات ودرجات... ولكل واحد من هذه المقامات والدرجات جنود رحمانية وعقلانية تجذب النفس نحو الملكوت الاعلى وتدعوه إلى السعادة، وجنود شيطانية وجهلانية تجذب النفس نحو الملكوت السفلي وتدعوها إلى الشقاء... وهناك دائماً صراع ونزاع بين هذين المعسكرين والإنسان هو الساحة التي يدور عليها هذا الصراع"[1].

وصوّر المرحوم فريدون مشيري هذا الوضع البشري في قصيدة كالآتي:

قال حكيم بأنّ في كل انسان ... يكمن ذئب كاسر
فلا غرو لو وقعت ليلاً ونهاراً ... معركة كبرى بين الإنسان وهذا الذئب
وإذا الناس افترس أحدهم الآخر ... يغدو زمام قيادهم بيد ذئابهم
والإنسان يعيش في ألم ... مادام الحكم بيد الذئاب
وأولئك الظلمة علاقاتهم حميمة ... لصلة المعرفة بين ذئابهم
فالذئاب متآلفة والناس غرباء ... لمن الشكوى من هذا الوضع العجيب[2]

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٥.

٢ - مشيري، فريدون، زيباى جاودانه (الجميل الخالد)، طهران، سخن، ١٣٧٦ش، ص ٣١١ - ٣١٣. وأصل الشعر باللغة الفارسية هو:

وبناءً علي هذا يمكن استقاء تعاليم قيّمة من هذا المبدأ أهمها:

أ- حق الاختيار

ب- ضرورة معرفة الذات

ج- جهاد النفس، أو الجهاد الأكبر

أ- حق الاختيار

إذا سلّمنا بأن الإنسان موجود يتعذر تعريفه (المبدأ الأول)، وانه عبارة عن تركيب من روح الله ومن طين آسن (المبدأ الثاني)، وانه ميدان لتصارع هاتين الخصلتين، يمكننا عند ذاك الوصول إلى هذه النتيجة وهي ان الإنسان يواجه على الدوام حالة من الاختيار.

الإنسان ليس مراقباً محايداً للصراع المحتدم في داخله، وإنّما يتصرف كقائد يميل إلى أي خيار يصب في صالح أحد طرفي الصراع. والإنسان ليس مخوّلاً بالاختيار فقط وإنّما هو مكلف به كواجب. أي انه مجبور على الاختيار، أو حسب الاصطلاح الوجودي ان الإنسان مكره على الاختيار.

كل عمل يصدر منا هو عبارة عن اختيار. وحتى إذا عزمنا يوماً ما على عدم الاختيار، فان عملنا هذا يعتبر بحد ذاته نوعاً من الاختيار؛ بمعنى اننا اخترنا "عدم الاختيار". ولا يمكن ان تمر علينا لحظة لا خيار فيها. ومن الطبيعي ان ميدان هذا الاختيار هو سلوكنا الواعي والحر، ولا تدخل فيه صفاتنا الوراثية والبيئية. نذكر

-گفت داناي كه: گرگي حيره سر — هست پنهان در نهاد هر بشر

لا جرم جاري است پيكاري سترگ — روز وشب، ما بين اين انسان وگرگ

مردمان گر يكديگر را مي درند — گرگهاشان رهنما و رهبرند

اينكه انسان هست اين سان دردمند — گرگها فرمانروايي مي كنند

وآن ستمكاران كه با هم محرمند — گرگهاشان آشنايان همند

گرگها همراه و انسانها غريب — با كه بايد گفت اين حال عجيب.

على سبيل المثال فنحن لم نختر آباءنا وأمهاتنا وعرقنا ولوننا سلفاً، بيد اننا في حالة خيار في سلوكنا الاجتماعي وفي علاقاتنا، وبهذه الاختيارات المتنوعة نصنع شخصيّتنا، ونهدمها، ونُعيد صياغتها. ونقطع بها شوطاً في ذاتنا ونقدم تعريفاً جديداً لذاتها، ثم نتخلى عن ذلك التعريف ونتوجّه إلى تعريف آخر. وهكذا نصوغ ذاتنا. لأنه "إذا كان الوجود مقدّماً على الماهية، فالإنسان اذاً مسؤول عن وجوده"[1]. وهذا الاختيار متاح أمام الإنسان مادام حيّاً. وطالما بقي الإنسان فوق سطح الارض، تبقى هذه الحالة من بناء الذات وهدمها موجود على الدوام حتماً.

هذا المعنى صوّره الشاعر في الابيات التالية:

انا مصوّر ونحّات، اصنع في كل لحظة صنماً ثم أضع كل الاصنام أمامك
أوجد مائة رسم وامزجها مع الروح لما ارى رسمك ارميها في النار
هل انت ساقي خمّار ام عدو متربّص ام تهدم كل بيت اصنعه
الروح صهرت على هيئتك، ومزجت معك اناغي الروح لأن فيها نفحة منك
كل دم يراق منّي يقول مع ترابك: انا بلون حنانك ورفيق عشقك
القلب بدونك بيت ماء وطين خرب إما ان تدخل البيت أو أصلحه[2].

هذه القدرة على الاختيار مودعة فينا، ونحن شئنا ام ابينا مسؤولون عن ذاتنا وعن اختيارنا. يقول الباري تعالى في هذا المضمار: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ**

---

١ – اكزيستانسياليسم وأصالت بشر (الوجودية والأصالة البشرية)، ص ٢٥.

٢ – جلال الدين محمد البلخي، مختارات غزليات شمس، تحقيق محمد رضا شفيعي كدكني، طهران، الكتب الرقعية، ١٣٧٤ش، ص ٢٧١. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:

صورتگر نقاشم، هر لحظة بتى سازم وآنگه همه بتها را در پيش تو بگدازم
صد نقش برانگيزم، با روح در آميزم چون نقش تو را بينم، در آتشش اندازم
تو ساقى خمارى، يا دشمن هشيارى يا آنكه كنى ويران هر خانه كه مى سازم
جان ريخته شد بر تو، آميخته شد با تو چون بوى تو دارد جان، جان را، هله بنوازم
هر خون كه ز من روىد، با خاك تو مى گويد با مهر تو هم رنگم، با عشق تو هم سازم
در خانه آب وگل بى توست خراب اين دل يا خانه در آ، جانا، يا خانه بپردازم.

أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»[1]. ويشير الله عز وجل في موضع آخر ايضاً إلى عدم انتباه الإنسان إلى ما لديه بقوله: «أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»[2].

وهكذا يتبيّن ان للانسان خيارات شتّى منذ البدء. وهو غير مرغم على العمل بموجب أي منها بصورة عمياء، وإنّما له عينان تبصران، وأذنان تسمعان وعقل نافذ وقوّة لا يستهان بها للاختيار. وهو ليس محايد في هذا الصراع ولا يخوضه وحيداً من غير ناصر ولا معين، بل إذا شاء واختار ستكون الارادة الالهية إلى جانبه. وكما قال رسول الله (ص): "ما من مؤمن إلاّ ولقلبه في صدره أُذُنان: أُذن ينفث فيها الملك، وأُذن ينفث فيها الوسواس من الخناس. يؤيد الله المؤمن بالملك"[3].

وهنا نصل إلى نقطة اخرى تعتبر شرطاً مسبقاً للاختيار ومن مستلزماته، وهي الحرية.

من الطبيعي ان الإنسان يستطيع ان يختار فيما إذا كان حرّاً. والحرية كامنة ضمنياً في معنى الاختيار. وإنّما يكون لنا حق الاختيار عندما تكون لنا حرية في اختيار ما نريد. وهذه الحرية ليست حرية سياسية واجتماعية وثقافية، بل هي اسمى من كل هذه الحريات، وكل هذه الحريات منبثقة منها. وهذه الحرية، حرية فطرية. ولا نريد هنا الخوض في بحث موسع حول الحرية والضرورة أو الجبر والاختيار، فهذا الموضوع قد شغل الفلاسفة على مدى قرون وعصور.

لو رجعنا إلى انفسنا، نلاحظ بكل سهولة ان حالة الحرية هذه موجودة فيها، و بدونهما لا موضع للحديث عن التربية والأخلاق. وهذه الحالة الشهودية والفطرية الموجودة فينا يؤكّدها القرآن وعلى أساسها يتوجّه الينا بالثناء والتقدير أو اللوم

١- سورة الانسان، الآيتان ٢ و٣.

٢- سورة البلد، الآيات ٨ - ١٠.

٣ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٤١٠.

والتقريع. ولو لم يكن الإنسان حراً لما كانت هناك حاجة لارسال الرسل وانزال الكتب السماوية. وهذا يعني تلقائياً بأن الإنسان حرٌّ في ان يؤمن أو يكفر.

ولكن البعض ممن يرى هذه الحرية مانعاً دون انحرافه، يعمد إلى التشكيك في اصل وجودها، لأنه إذا اقر بوجودها يترتب عليه تلقائياً تحمل مسؤوليته الذاتية، بينما هو في واقع الحال يتهرب من تحمّل مثل هذه المسؤولية، ويسعى إلى الايحاء بأنّه مجبر في اعماله.

عندما بُعِثَ الرسول (ص)، رأى بعض المشركين ان الايمان بدعوته يستتبعه تحمّلهم للمسؤولية وتقييد اهوائهم؛ فزعموا بأن الله لو شاء لما أشركوا هم ولا آباؤهم، وبما انهم مشركون، فمعنى ذلك ان الله اراد لهم الشرك. وهكذا زعموا انهم مجبرون على اعمالهم وليس لديهم حرية الاختيار. والحقيقة انهم من خلال زعمهم هذا وضعوا قدرة الله في مصاف قدرتهم وزعمهم انهم إذا كانوا احراراً فمعنى ذلك ان الله عاجز. وبما ان الله قادر على كل شيء، اذاً يُعزى كفرهم إلى ارادة الله، وانّهم ليس لهم أي خيار في هذا المجال.

وكان الله عز وجل يعلم مسبقاً بهذه المزاعم، فأوحى إلى رسوله:

﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا**﴾[1] وبيّن ان الغرض من هذه التقوّلات هو انكار دعوة الانبياء. واستدل بهذا المنطق في موضع آخر معتبراً اياه دليلاً على حريّتهم. وعندما رأى الله ان رسوله يشقى كثيراً في سبيل دعوة المشركين إلى الإسلام، فنهاه عن ذلك الشقاء وقال: ﴿**وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى**﴾[2]. ويفهم من هذا ان المسألة هنا لا علاقة لها بقدرة الله أو عدم

١- سورة الانعام، الآية ١٤٥.

٢- سورة الانعام، الآية ٣٥.

قدرته، وإنّما هي مشيئة الله لامتحان عباده؛ ولهذا قال جل ذكره: ﴿وَلَوْ شَاء اللّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾[1].

ويتضح في ضوء ما سبق ذكره، ان الله يريد للجميع ان يؤمنوا ولكنه يريد ان يأتي ذلك الايمان بالاختيار. والا فمن غير الصعب على الله ان يخلق الجميع مسلمين ومؤمنين بمجرّد ايجاد تغيير طفيف في وظائف الجهاز العصبي والتكوين النفسي.

اذاً؛ فانكار الحقيقة ليس في الواقع إلاّ مغالطة واتباع للهوى، ولا ينطوي على اية ملاحظة للحقائق الداخلية والخارجية للتكوين البشري؛ وذلك لأن كل شخص يشعر بكامل الحرية للقيام بأي عمل يشاء. ولكنه إذا لم تكن لديه رغبة في اداء ذلك العمل، فانّه يشعر بنوع من الاكراه على ادائه. ونحن كثيراً ما نلمس هذه الحالة في حياتنا اليومية. فالشخص الذي يعمل ولديه نشاط في الاعمال الاقتصادية، يرى نفسه حرّاً ويعتقد بحق الاختيار، أمّا الذي يبقى ملازماً للدار فيعتريه شعور بالجبر، ويعتقد:

لا تُهدر كرامة الفقر والقناعة ... قل للملك بانّ الرّزق مقدّر[2]

بينما الحقيقة هي ان تقدير الرزق ليس معناه الكف عن النشاط الاقتصادي. وقد وصف الشاعر جلال الدين البلخي (الرومي) هذه النزعة بالشكل التالي:

ترى قدرتك ظاهرة للعيان ... في كل عمل لك فيه رغبة
والعمل الذي لا رغبة فيه ... ترغم نفسك عليه وتظنه من الله[3]

١- سورة المائدة، الآية ٤٨.

٢ - اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
ما آبروی فقر و قناعت نمی بریم ... با پادشه بگوی که روزی مقدر است

٣ - المثنوي، ج ١، ص ٣٧. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
در هر آن کاری که میل استت بدان ... قدرت خود را همی بین عیان
وندر آن کاری که میلت نیست و خواست ... خویش را جبری کنی، کین از خداست.

ان قصّة من يزعمون الجبر اشبه ما تكون بحكاية ذلك الرجل الذي دخل بستاناً بغير إذن صاحبه، وصعد شجرة وأخذ يقطف الثمار، ولما رآه صاحب البستان وبدأ يلومه على هذا العمل، زعم انه لا خيار له في الأمر، وان الله اجبره على قطف ثمار من شجرة يعود ملكها لله. فما كان من صاحب البستان إلاّ ان ربطه بحبل وأخذ يضربه بعصا على ظهره، فأخذ يستغيث ويقول: لماذا تضربني هكذا؟ فقال له صاحب البستان:

عبد الله يضرب بعصا الله ظهر عبد آخر لله

فالعصا لله، والظهر له وانا عبده واداة طيّعة لأمره

فقال له: لقد تبت من القول بالجبر يا صديقي

إنّما هو اختيار، اختيار، اختيار[1].

ب- ضرورة معرفة الذات

بعد ان علمنا ان داخل الإنسان عبارة عن ساحة صراع لا مساومة فيه بين الأعداء، فلابد لكل واحد منّا ان يكون على معرفة بهذا الميدان وطرفي النزاع إضافة إلى الاطراف الاخرى، وطبيعة الاسلحة المستخدمة في هذا الصراع.

لعله من الممكن ان يعيش الإنسان مسروراً دون معرفة بعلم الرياضيات، أو قد يعيش حياة هانئة من غير ان تكون لديه معلومات عن التاريخ الطبيعي للكرة الارضية وعلم طبقات الارض. وقد تتاح له حياة رغد ورفاه حتى وان لم تتوفر

---

١ - المثنوي، ج ٥، ص ١٤٩. اصل هذا الشعر باللغة الفارسية هو:

"از چوب خدا اين بنده لش می زند بر پشت ديگر بنده خوش

چوب حق، وپشت و پهلو آن او من غلام و آلت فرمان او"

گفت:"توبه كردم از جبر اى عيار اختيار است، اختيار است، اختيار"

لديه اية معرفة بتاريخ الماضين أو جغرافية العالم الحديث. ولكن لا يتسنى لأحد ابداً ان يخطو على طريق التكامل والسعادة ما لم يكن على معرفة بذاته.

ونفهم من هذا ان معرفة الذات علم لا يمكن لأحد ان يعتبر نفسه في غنىً عنه. فقبل أكثر من الفي سنة كان مكتوباً على معبد دلفي في اثينا: "اعرف ذاتك". ويبدو ان هذا القول لا يمكن ان يرتدي ثوب القدم يوماً، ولا يفقد قيمته ومعناه. وكان كلّ همّ سقراط هو ان يطبق هذا القول على ذاته. وهذا ما جعل الجميع على امتداد التاريخ يعترفون بنهجه الفلسفي. ولا مفر للانسان من معرفة ذاته سواء اعتبر نفسه مركزاً للعالم - كما كان القدماء يعتقدون - أم اعتبر نفسه ذرة في زاوية من مجرة درب التبّانة - كما يعتقدون اليوم - وليس بمقدور أحد تجنّب هذه المعرفة. وحتى إذا تمكن الإنسان من السيطرة على العالم كله، فانّه يبقى خاضعاً لذاته ومنقاداً لقواه الداخلية ما لم يعرف ذاته ويدرك ما فيها من تفاعلات.

الحرية الحقيقية لا تأتي عن طريق السيطرة على الطبيعة وإنّما تأتي نتيجة لمعرفة الذات. ولكن من المؤسف ان الإنسان يضل الطريق ويتوجّه نحو معرفة الطبيعة وتسخيرها متوهماً ان سعادته تكمن في هذا العمل. وواقع الحال هو ان العدو كامن في بيته، بينما يتوجّه هو لمحاربة الطواحين الهوائية، ويخادع نفسه كما كان يفعل دونكيشوت.

ليس مرادنا من هذا الكلام التقليل من اهمية معرفة الطبيعة، وإنّما المراد من ذلك هو ان الطبيعة إذا سُخّرت لإنسان لم تتحقق له معرفة ذاته بعد، فان تسخيرها لا يوفّر له السعادة، بل على العكس يكون وبالاً عليه ويوفر له الوسائل الكفيلة بقتل الناس مثلما حصل حتى الآن، حيث ازداد الانحطاط الأخلاقي لبني الإنسان كلما ازداد التطور التقني لديهم.

ان من يتجه إلى معرفة الطبيعة دون معرفة ذاته، انّما يفقد جوهر عمره، وينحدر إلى حضيض الكائنات المكبلة بغرائزها. وقد وصف جلال الدين الرومي مثل هذا الشخص بالقصيدة التالية:

من يعرف مائة الف من العلوم ولا يعرف نفسه فهو ظلوم
ويعرف خاصية كل جوهر ولكنه كالحمار في بيان جوهر ذاته
ويعرف كل ما يجوز وما لا يجوز ولكنه لا يعرف هل هو يجوز ام عجوز!
ويفهم ما ينبغي وما لا ينبغي انظر جيداً هل انت مما ينبغي ام مما لا ينبغي؟
وتدري قيمة كل سلعة ولكن لا تدري قيمة نفسك يا غبي
وعلمت النحس والسعد ولكن لم تنظر أسعد أنت أم نحس
خلاصة العلوم هي ان يعرف المرء يوم الدين من هو
إذا كنت عرفت اصول الدين فانظر جيداً إلى اصلك ان كان لك أصل[1]

ان جوهر الحكمة وأساس العلم الصحيح هو معرفة النفس. هذه النظرة إلى الإنسان والمكانة الحقيقية لمعرفة الذات، بدأت في الغرب منذ عهد سقراط وبلغت ذروتها في الفلسفة الوجودية. ويعتبر المتكلم والمفكر المسيحي الدانماركي سورن كايركيجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) مؤسس الفلسفة الوجودية. ومع ان أوليات هذه

---

١ - المثنوي، ج ٣، ص ١٢٥، واصل الشعر باللغة الفارسية هو:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری
که: "همی دام یجوز و لا یجور" خود ندانی تو یجوزی یا عجوز!
این روا و آن ناروا، دان ولیك تو روا یا ناروایی؟ بین تو نیك
قیمت هر کاله می داند که چیست قیمت خود را ندانی احمقی است
سعدها و نحسها دانسته ای بنگری سعدی تو یا ناشسته آی
جان جمله علمها این است این که بدانی من کیام در یوم دین
آن اصول دین بدانستن تو، لیك بنگر اندر اصل خود، گر هست نیك

الفكرة كان لها وجود في آراء سقراط، ومـــاركوس أورليـــوس، وابيكتيتـــوس، وأوغسطين وباسكال. إلاّ أن كايركيجارد طرحها بشكل منظم. فقد ترك آثـــاراً قيّمة كتبها خلال حياته القصيرة والمليئة بالعطاء، وكانت لها فائدة كبرى لمن جاءوا بعده.

ورغم ان معاصري هذا الفيلسوف لم يعيروا أهمية لآرائه، إلاّ إنّهـــا أصـــبحت تحظى باهتمام بالغ يوماً بعد آخر. وتدور افكاره حول محـــور الإنســـان ويمكـــن تلخيصها في المقتطفات التالية:

١ـــ كُن أنت: بمعنى تصرّف بالشكل الذي يكون فيه ظاهرك وباطنك واحد، واجتنب أي نوع من التمثيل.

٢ـــ انتبه لذاتك: بمعنى ان تقلق على مصيرك فقط. وليس المراد من ذلك طبعـــاً ان يكون المرء لا ابالياً ازاء مصير الآخرين، وإنّما المراد ان يقلق على نفسه بالدرجة الأولى. ولاشك في ان الناس لو فعلوا ذلك كلهم، لكان للمجتمع مستقبل افضـــل طبعاً.

٣ـــ اعرف نفسك: أي حاول ان تكوّن صورة صحيحة عن ذاتك، وان تكون الصورة مطابقة للواقع جهد الإمكان.

٤ـــ اعرف الوضع المطلوب منك: أي بعد الحصول على صورتك الحقيقيـــة، حاول ان تعرف ايضاً الصورة التي يجب ان تكون عليها.

٥ـــ كن في سير دائم من الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب: بعد ان عرفـــت حالتك الواقعية واستطعت رسم صورة صحيحة عن الوضع الذي يجب ان تكـــون عليه، سِر في حركة لا نهاية لها نحو الوضع المطلوب منك[1].

---

١ – هذا البحث مستقى بايجاز من دروس الاستاذ مصطفى ملكيان في تـــاريخ فلســـفة الغـــرب، ج ٤، ص ١١١– ١١٢. وللاطلاع على مزيد من المعلومات حول الفلسفة الوجودية وتعاليمها الأساسية راجع المجلد٤، ص٢٩– ١٨٩ من هذا الكتاب، فهو يتضمن مدخلاً دقيقاً ومبسطاً عن الفلسفة.

وكما قال جلال الدين البلخي:

كن كالمستسقي الذي لا يروي من الماء بالله لا تتوقف عندما وجدت[1]

وهكذا نفهم بأنّ الفلسفة الوجودية التي تُعتبر من الفلسفات المعاصرة ذات التأثير البالغ ليس إلاّ معرفة الذات. وفي هذه الحالة "إذا كان الشعار الأساسي للوجودية هو تقديم معرفة النفس على معرفة الوجود، يبدو انه في ضوء هذا المعنى، يمكن القول بأن الذي يعتقد بهذا المذهب ليس كافراً، وانه قد توجّه نحو انفع المعارف"[2].

ومثل هذا الحكم طبيعي لأن جميع الأديان يدعو الإنسان إلى معرفة نفسه. وان "شعار تقدّم معرفة الذات على معرفة الوجود، شعار ينبثق من روح تعاليم الاديان الابراهيمية، وتوجد في الدين الاسلامي شواهد كثيرة عليه"[3]. وهذا هو الحق بعينه، ففي فكرنا الديني تعتبر معرفة النفس انفع المعارف. فقد ورد عن الإمام علي (ع) انه قال: "معرفة النفس انفع المعارف"[4]. كما اعتبر معرفة النفس هدف وغاية المعرفة: "غاية المعرفة ان يعرف المرء نفسه"[5]. وقال ايضاً: "نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس"[6].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

كل هذه التأكيدات تنم عن اهمية وضرورة معرفة النفس في النظام المعرفي الاسلامي. وإذا كانت معرفة النفس معادلة لمعرفة الله، فانّ نسيان النفس ينتهي إلى

---

١ – المثنوي، ج ٣، ص ٩٤.

٢ – تاريخ فلسفه غرب(تاريخ الفلسفة الغربية)، ج ٤، ص ٢٢.

٣ –تاريخ فلسفه غرب(تاريخ الفلسفة الغربية).

٤ – محمدي ري شهري، محمد، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، ١٣٧٥ش، ج ٣، ص ١٨٧٦.

٥ – المصدر السابق.

٦ – المصدر السابق.

نسيان الله. ولهذا السبب قال الإمام علي (ع): "عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف نفسه"[1].

ويمكن للمرء ان يدرك الغاية من الخلق في ضوء معرفته لنفسه ومعرفته لمكانته في هذا الكون: "ومعرفة ان الهدف من هذه النعم شيء آخر، وان الغاية من هذا الخلق اسمى واعظم، وان هذه الحيوانية ليست هي الغاية بحد ذاتها"[2].

إذا لم يعرف الإنسان نفسه و لم يطلع على خفايا روحه، يصاب بمئات الأمراض الأخلاقية الهدّامة كالرياء، والانانية، والتكبر، والشرك. والخطوة الأولى على طريق السلوك الأخلاقي هي معرفة النفس. والغاية من المحاسبة والمراقبة وغير ذلك من الأوامر الأخلاقية هي هذه المعرفة لا غير. نذكر على سبيل المثال ان من لا يعرف نفسه ولا يعلم بدقائقها، يصاب بحالة من عدم الاستيعاب الذي يؤلّف أرضية مناسبة لنمو ظاهرة التكبر فيه. "فالإنسان لعدم استيعابه ما ان يجد في نفسه خصلة مميزة حتّى يتصور ان له مقاماً ومنزلة رفيعة"[3].

اذاً، يمكن ان نستخلص من ذلك بأنه: "لا تكبّر إلّا عن جهل. وكل من كان جهله أكثر وعقله اصغر، كان تكبّره أكثر. وكل من كان علمه أكثر وروحه أكبر وصدره أوسع، كان تواضعه أكثر"[4].

وانطلاقاً من هذه الرؤية، كان الإمام الخميني (قدس سرّه) يرى أولوية إصلاح نفسه على إصلاح غيره، وإصلاح باطنه اهم من إصلاح ظاهره. ويفهم من هذا، ان الأساس هو الباطن وليس الأُمور الخارجية والظاهرية. فلو كان الإنسان متحرراً

---

١ - المصدر السابق، ص ١٨٨٧.
٢ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٧.
٣ - المصدر السابق، ص ٨٩.
٤ - المصدر السابق، ص ٩٥.

من جميع القيود الخارجية، ولكنه يشعر بالقيد في داخله، فهو ليس حرّاً. ولو ملك الإنسان الدنيا كلها الاّ انه يشعر في داخله بالفقر فهو فقير.

قال لا تمتلئ عين الحريص سوى من التراب فهل ينأى بجانبه[1]

ان كل شيء يبدأ أساساً من الداخل. ولذا يرى الإمام استناداً إلى الحديث القائل "ان الحرّ حرٌّ على جميع احواله": "إعلم ان الغنى غنى القلب، والاستغناء عن حالات الروح، وغير مرتبطة بأُمور خارجة عن الانسان، وقد رأيت اناساً من ذوي الثراء والمال والجاه يتفوهون بكلمات يندي لها الجبين ويأنف من قولها المستجدي المتهتك"[2]. وهذه الخصلة لا تنحصر في موضوع الثروة فقط، بل تنطبق على جميع الحالات. وهذا ما جعل الإمام يدعو الجميع وخاصة طلبة العلوم الدينية الى البدء بإصلاح انفسهم قائلاً: "ويجب على طلاب العلوم الدينية، وسالكي هذا السبيل المحفوف بالمخاطر ان يكون أول ما يضعونه بعين الاعتبار، إصلاح أنفسهم أثناء الدراسة وتقديم هذا العمل على بقية الأُمور جهد الإمكان؛ لأنه أوجب كل الواجبات العقلية والفرائض الشرعية وأصعبها"[3]. ان عدم معرفة النفس يفضي إلى عمى القلب وفقدان البصيرة، الذي يعتبر سبباً لكل شقاء. إذاً:" يجب ان يكون الإنسان حذراً جداً من عمى البصيرة الذي يكون مصدراً لكل انواع الشقاء و الظلمات، ومبعثاً لكل الوان التعاسة"[4].

وهكذا، يتضح ان معرفة النفس مصدر كل كمال انساني، والجهل بالنفس سبب لكل انواع الانحطاط. وهذا يعني ان معرفة النفس أولى من معرفة الكون

---

١ – گلستان سعدي، تحقيق غلام حسين يوسفي، طهران، خوارزمي، ١٣٧٤ش، ص ١١٧. أصل الشعر باللغة الفارسية هو:

گفت: چشم تنگ دنيا دوست را يا قناعت پر كند يا خاك گور

٢ – "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٢٥٧.

٣ – "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٣٧٩.

٤ – المصدر السابق، ص ٣٨٠.

والوجود وحتى انها تبدو اهم من كثير من العلوم الدينية. وهذا ما يوجب تكـــريس اهتمام خاص لهذا العلم وترسيخه. ومن الطبيعي ان الاكتفاء بجمع المصطلحات لا يغني شيئاً في هذا السبيل بل يجب ان يباشر المرء بسبر اغوار نفسه ومعرفتها علـــى حقيقتها.

ج- جهاد النفس هو الجهاد الأكبر

ورد مصطلح الجهاد الأكبر أو جهاد النفس عن رسول الله (ص) خلال واقعـــة بعث فيها بسرية إلى الحرب، وبعدما رجعوا ظافرين، قال لهم: "مرحباً بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر، فقيل: يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس"[1].

وهكذا دخل جهاد النفس والجهاد الأكبر في تقاليدنا الأخلاقية، واحتل مكانـــة بارزة في ادبنا الديني. ولكن ما المقصود بجهاد النفس؟

لا يمكن الحديث عن جهاد النفس إلاّ بعد عرض وقبول مبادئ مســـبقة. فـــإذا تكونت لدينا قناعة بأن للانسان طبيعتين بينهما صراع دائم، يمكـــن حينـــذاك ان يكون لدينا تصوّر واضح عن جهاد النفس. وليس المراد من كلمة الـــنفس هنـــا مصطلحها الفلسفي، وإنّما المراد هو عالم الغرائز والحاجات البدنيـــة. فمجمـــوع الحاجات المعيشية والدوافع الجسمية التي يتوقف عليها بقاء المرء يسمى بالنفس.

وفي هذه الحالة؛ يراد من جهاد النفس محاربة هذه الغرائز. غير ان الفهم المتسرّع لهذا الحديث قد لا يوصل إلى المعنى الدقيق المراد منه. فالغاية من جهـــاد الـــنفس بايجاز، هي اخضاع جميع القوى والغرائز والدوافع للقوة العاقلة وتسخيرها في سبيل

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني، الفروع من الكافي، ج ٥، ص ١٢. للاطلاع على مزيد من المعلومات حـــول هذا الحديث وروايات اهل السنة منه، راجع: احاديث وقصص المثنوي، ص ٦٣.

الله ومن اجل التكامل الذاتي. وانطلاقاً من هذه الرؤية عرّفه الإمام الخميني بما يلي: "جهاد النفس عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهرية، واخضاعها لأمر الخالق وتطهير ساحتها من دنس وجود الشيطان وجنوده"[1].

ان لجهاد النفس في المنظومة الأخلاقية للامام الخميني مكانة متميّزة بحيث جعله فاتحة لكتابه "الاربعون حديثاً"، وأول حديث شرحه في هذا الكتاب هو حديث جهاد النفس معتبراً هذا العمل افضل من القتل في سبيل الله وذلك بقوله: " اذاً، جهاد النفس هو الجهاد الأكبر وهو افضل من القتل في سبيل الله"[2].

اما سبب تفضيل جهاد النفس على الجهاد الحربي فواضح. فإذا ترك المرء الجهاد الحربي، فقد اقترف اثماً كبيراً ويؤدي إلى هزيمة الآخرين. في حين ان ترك جهاد النفس ينتهي بالمرء إلى خسران ذاته. ثم ان الجهاد الحربي بابه غير مفتوح على الدوام، بينما جهاد النفس أمر دائم ويستلزم مطاولة النفس. وفضلاً عن ذلك فانّ الجهاد الحربي ليس عملاً فردياً وإنما يوجد إلى جانب الشخص اناس آخرون يعاضدونه، في حين ان جهاد النفس يستلزم موقفاً حازماً من المرء نفسه بحيث يستطيع ان يسدد لخصمه الضربة الاخيرة ويقضي عليه. وهناك شيء آخر ايضاً وهو ان الجهاد الحربي ينتهي أحياناً إلى نصر ساحق يثير الاعجاب، ومواقف بطولية تستحق الثناء، ولكن جهاد النفس غير مشهود للعيان ولا أحد يعلم بما يجري في داخل الإنسان ولا يحصل من ورائه على اطراء ومديح الآخرين. وقد ساق المولوي جلال الدين البلخي قصّة شيّقة مثّل فيها مجاهداً قضى سنوات طويلة في الغزوات ومبارزة الابطال والانتصارات الباهرة، ثم انسحب بعد ذلك إلى زاوية انهمك

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٦.

٢ - المصدر السابق.

خلالها بمجاهدة نفسه، وقد صوّر هذا الشاعر ردود فعل النفس بشكل رائع يعكس مدى الفارق بين هذين النوعين من الجهاد.

وخلاصة الكلام هي ان هذه الفوارق إضافة إلى عشرات الفوارق الاخرى؛ تجعل جهاد النفس افضل من جهاد الخصم، على اعتبار ان الخصم الذي في داخل النفس خصم عنيد لا يمكن مصارعته بهذه البساطة، بل انه اقوى من أي عدو خارجي. اليك فيما يلي التصوير الشيق الذي رسمه المولوي في الابيات الشعرية التالية:

خصمنا الظاهر اردته الكماة — خصمنا الباطن باق في الحياة
قتله يعيى به العقل الأسد — يعجز الارنب عن هذا الاسد
نفسنا النار التي افعى تعود — لا ينال البحر منها في الوجود
لو ارادت عبّت السبع البحار — وظماها لم يزل في الحلق نار
يخجل الكافر منها والرخام — لم يكن يشبعها كل الطعام [1]

لكن القول بأفضلية جهاد النفس على الجهاد الحربي لا ينبغي ان يوهم وجوب الانصراف عن ذلك والانكباب على هذا. ومن المؤسف ان البعض ذهب إلى هذا النوع من الفهم حتّى انهم جعلوا جهاد النفس بديلاً عن الجهاد الحربي من غير ان يلتفتوا إلى ان الجهاد الحربي مقدّمة لجهاد النفس ولا يمكن مجاهدة النفس إلاّ بعد الانتصار على الخصم الخارجي وكسب الاستعدادات اللازمة. وهذا ما يفهم من موقف رسول الله (ص) الذي استقبل افراد تلك السرية وحثّهم على الجهاد الأكبر

---

١ – المثنوي، ج ١، ص ٧١. وأصل القصيدة باللغة الفارسية هو:

أي شهان! كشتيم ما خصم برون — ماند خصمي زو بتر در اندرون
كشتن اين، كار عقل و هوش نيست — شير باطن، سُخره خرگوش نيست
دوزخ است اين نفس و دوزخ اژدهاست — كو به درياها نگردد كم و كاست
هفت دريا را درآشامد، هنوز — كم نگردد سوزش آن حلق سوز
سنگها و كافران سنگ دل — اندر آيند اندر او زار و حجل

في اعقاب نصرهم على الاعداء، وليس قبل ذلك. وهذا الموقف بحد ذاته يشير إلى ان الكلام عن جهاد النفس لا يأتي إلاّ بعد انجاز الجهاد الحربي.

اجل ان بيت القصيدة في الأخلاق الاسلامية هو جهاد النفس، وهو ما يؤكد عليه الإمام كثيراً ويعتبره بمثابة المحك الذي تقاس به مدى سعادة الإنسان أو تعاسته. ويشبه بذلك بالميدان ويصوّر تفاصيله على النحو التالي:

"اعلم ان للنفس الانسانية مملكة ومقاماً آخر، وهي مملكتها الباطنية ونشأتها الملكوتية وفيها تكون جنود النفس أكثر وأهم مما في مملكة الظاهر، والصراع والنزاع الذي يدور فيها بين الجنود الرحمانية والشيطانية اعظم مما في سواه، والغلبة والانتصار في تلك المعركة اشد وأهم. بل ان كل ما في مملكة الظاهر قد تنزل من هناك وتظهر في عالم الملك، وإذا تغلب أي من الجند الرحماني أو الشيطاني في تلك المملكة يتغلب ايضاً في هذه المملكة... فمن الممكن ــ لا سمح الله ــ أن تسفر هزيمة الجنود الرحمانية في تلك المملكة وتركها خالية من الغاصبين والمحتلين من جنود الشيطان، إلى هلاك الإنسان إلى الابد بشكل لا يمكن التعويض عنه، ولا تنفعه بعدئذ شفاعة الشافعين"[1].

بيد ان هذا الموضوع؛ أي موضوع جهاد النفس تكتنفه غوامض، وتثار حوله تساؤلات وعلامات استفهام. وهو ما سنحاول معالجته في القسم التالي من كتابنا هذا.

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٢ - ١٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التحكّم بالغرائز

ماذا ينبغي ان يكون موقف الإنسان ازاء الغرائز الطاغية وازاء الجانب الترابي من وجوده؟ إذا صار من الواضح لدينا بأنّ كيان الإنسان يتألّف من نفحة إلهية وطينة نتنة، ويتمخض عن هذا التناقض التكويني سمو الروح الانسانية أو انحطاطها، فمسا هو السبيل إذاً إلى حل هذا التناقض؟ كان هذا التناقض معروفاً لدى الكثير من المفكرين والفلاسفة منذ اقدم العصور. وشبّه بعض المفكّرين اليونانين روح الإنسان كطير سجين في قفص الجسم. نذكر على سبيل انه جاء في شعر يُنسب إلى مولانا جلال الدين البلخي[1]، ما يلي:

انا طير بستان الملكوت ولست من عالم التراب صنعوا من بدني قفصاً لعدّة أيام[2]

واعتبروا على أساس هذا التصور، ان الجسم الإنساني عبارة عن سجن يحول دون كمال الإنسان. وان الحياة في هذا العالم الترابي، أكبر المعوّقات والحجب التي

---

١ – راجع: مختارات من غزليات شمس، هامش الصفحة ٥٧٨، للاطلاع على هذا الادعاء والبات عدم صحّته.

٢ – المصدر السابق، وورد هذا البيت في اللغة الفارسية على النحو التالي:

مرغ با مرغ ملكوتم نيم از عالم خاك چند روزى قفسى ساخته اند از بدنم

تحول دون الوصول إلى الله. وعبّر الشاعر حافظ الشيرازي مرات عديدة عن أسـاه لهذه الصفة الترابية للانسان مشيراً إلى ان هذه المكانة لا تليق به:

يا بعيد المدى، يا نسراً إن مكانك فوق سدرة المنتهى
لا في هذا المحل الزاخر بالبلاء
ينادونك من فوق العرش فما لي أراك جالساً في هذه الحفرة [1]

يلاحظ وجود مثل هذه الحسرة والأسى على هذا الانشداد وسوء الحظ في كثير من اشعار الشعراء الايرانيين. وأكثر ما يتجلى هذا التضاد بين الروح والجسـم في المذاهب الهندوسية المختلفة وخاصة مذهب الجَين الذي تركز أهم تعاليمه على منع نمو البدن قدر الاستطاعة، في مقابل تنمية الروح وتربيتها وتمكينها من التحرر مـن قفص البدن. فما دام البدن قوياً ويطمح إلى سد مشتهياته وتوفير متطلبات غرائزه، تبقى الروح عاجزة ومنصاعة لرغباته. ولكن إذا تمكنا من اذابة الجسم وامتنعنا عن تلبية متطلباته عن طريق الرياضة الروحية، تنتعش النفحة الالهية عندئـذ وتزدهـر وتشتد شيئاً فشيئاً إلى ان تتمكن من قهر البدن وتطويعه لارادتها. وهناك اقتراحات كثيرة لتحقيق هذه القدرة أهمها: العزوف عن الزواج، والامتناع عن الكد والعمل، واعتزال الحياة، والتقليل من الطعام والنوم. اذ ينقل على سبيل المثال انّ مهـاويرة، مؤسس مذهب الجَين بقي اعزباً إلى آخر حياته وكان يعيش علـى التسـوّل. وان الديانات الهندوسية الاخرى كالديانة البوذية، وطريقة اليوغا تركـز علـى هـذا الاسلوب نفسه [2].

---

١ – حافظ، باهتمام سايه، طهران، كارنامه، ١٣٧٦ش، ص ١١٣، واصل الشعر باللغة الفارسية وهو:
كه اى بلند نظر، شاهباز سدره نشين نشيمن تو نه اين كُنج محنت آبادست
ترا ز كنگرهء عرش مى زند صفير ندانمت كه در اين دامگه چه افتادست

٢ – للتعرف على طبيعة هذه المذاهب راجع: شايگان، داريوش، اديان ومكتبهاي فلسـفي هنـد(الأديـان والمدارس الفلسفية الهندية)، طهران، امير كبير، ١٣٧٥ش.

نظرة هؤلاء الأشخاص إلى الحاجات الجسمية وعلاقاتها بالحاجات الروحية بسيطة جداً وهي ان الإنسان يشتهي كل ما يرى، ولهذا فمن الافضل ان لا يرى شيئاً لا يطلبه. والبيتان التاليان المنسوبان إلى بابا طاهر يعبّران عن هذا المعنى:

يالليل من مطامح العين والقلب　　فكل ما تراه العين يطلبه القلب
فلأصنع خنجراً رأسه من فولاذ　　وافقأ به العين ليتحرر القلب[1]

وهم يرون وفق ذلك الحل الأنسب لهذه المشكلة، هو كبت الحاجات الجسمية وتجاهلها، والانقطاع عن الناس، وعدم الاهتمام بشؤون الآخرين وبقضايا المجتمع، والاغماض عن كل ما تزخر به الطبيعة من جمال، وحرمان الذات من النعم الطبيعية. وقد نظّم سعدي حواراً دار بينه وبين أحد هؤلاء الأشخاص، شعراً جاء فيه:

رأيت شيخاً عاكفاً في غار　　ناء به عن صحبة الاشرار
فقلت قم واذهب لبعض المدن　　تلق عن القلب حمول الحزن
فقال كم حوراء فيها ذات دل　　تزلق رجل الفيل منها بالوحل[2]

وعلى هذا المنوال اعتبر الزهد والاعتزال أمراً واحداً في ثقافتنا، وجُعلت الزاوية في مقابل المدرسة، والفارق بين الزاهد والعالم هو ان الأول يسعى إلى انقاذ نفسه بينما يسعى الثاني إلى انقاذ الآخرين.

---

١ – اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
ز دست ديده و دل هر دو فرياد　　كه هر چه ديده بيند، دل كند ياد
بسازم خنجرى نيشش ز فولاد　　زنم بر ديده تا دل گردد آزاد

٢ – گلستان، ص ١٤٢. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
بزرگي ديدم اندر كوهساري　　قناعت كرده از دنيا به غاري
چرا، گفتم به شهر اندر نيايي؟　　كه باري بندى از دل برگشايي
بگفت آنجا پريرويان نغزند　　چو گل بسيار شد، پيلان بلغزند

ونظم سعدي الشيرازي ابياتاً اخرى في وصف مشهد آخر من هـذه المشـاهد جاء فيها:

جاء ذو نهية لمدرسة العلم وعاف الرباط والنسّاكا
قلت ما بين طالب ومريد أي فرق حتى تخيّرت ذاكا
قال ذاك النجاة يبغي من الموج وذا للغريق يلقي الشباكا[1]

وهناك اصطلاحات تعبّر عن مغزى هذه الرؤية مثل: اماتة الشـهوات، وقتـل الغرائز، وسحق النفس، وغالباً ما تسربت امثال هذه المصـطلحات مـن الثقافـة الهندوسية وانتشرت بين المسلمين. ولهذا السبب يلاحظ ان الاذهـان غالبـاً مـا تنصرف عند ذكر جهاد النفس إلى معاني قمع الشهوات وكبت الغرائز؛ ويتجسد في الاذهان نفس التصور الهندوسي عن سحق النفس.

وفي عصر صدر الإسلام تولد مثل هذا التصور عن جهاد الـنفس في اذهـان المسلمين الأوائل، فقد جاء ان أحد اصحاب رسول الله (ص) واسمه عثمـان بـن مظعون طلب من الرسول ان يأذن للمسلمين بالترهّب، الاّ انـه (ص) لم يـأذن ، وقال له: "يا عثمان؛ الله لم يكتب علينا الرهبانية، إنّما رهبانية امتي الجهاد في سبيل الله"[2]. وقال رسول الله (ص) ايضاً عند تفسيره للآية الشريفة: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِين أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾. "هم الرهبان الـذين حبسوا انفسهم في السواري"[3].

---

١ – گلستان، ص ١٠٤. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
صاحبدلـي به مدرسـه آمـد ز خـانـقاه بشكست عهد صحبت اهل طريق را
گفتم: ميـان عالـم وعابـد چـه فرق بود تا اختيـار كردى از آن اين فريق را
گفت: آن گليم خويش به در مى برد ز موج وين جهد مى كند كه رهاند غريق را

٢ – ميزان الحكمة، ج ٢، ص ١١٢٢.

٣ – المصدر السابق.

وذات مرّة قال العلاء بن زياد الحارثي لأمير المؤمنين وكان من اصحابه: اشكو اليك اخي عاصم بن زياد. قال: وما له؟ قال: لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا. فقال علي: عليَّ به. فلما جاء قال: "يا عدوّ نفسه! لقد استهام بك الخبيث! أما رحمت اهلك وولدك؟! أترى الله احلّ لك الطيّبات وهو يكره ان تأخذها؟! أنت اهون على الله من ذلك"[1].

ورغم ان نصوصنا الأخلاقية والعرفانية زاخرة بهذه النظرة التي تعتبر مجاهدة النفس اعتزالاً للدنيا وتساوي بين الزهد والرهبانية المسيحية[2]، غير ان التعاليم الأساسية الواردة عن رسول الله (ص) والائمة المعصومين في هذا المجال توحي بمعانٍ اخرى.

ان جهاد النفس لا يعني انكار حقيقة الغرائز ولا يراد به كبتها. وإنّما ينطلق هذا النوع من الجهاد من افتراض ان جميع الغرائز ضرورية، وبدونها يتعذر تكامل الإنسان معنوياً. فجهاد النفس لا يعني مثلاً كبت الغريزة الجنسية أو تجاهلها، بل يراها أمراً حيوياً وضرورياً وواحدة من مستلزمات تكامل الانسان. ومن هنا نلاحظ ان الإمام الخميني عند تعريفه له لا يشير إلى كبت الغرائز. صحيح اننا في مضمار الجهاد نطمح إلى الانتصار على العدو والغلبة عليه، غير أننا لا نريد القضاء عليه قضاءً تامّاً، لأن وجوده كثيراً ما يكون مفيداً لنا. ونحن في هذا المجال ايضاً نريد ان لا يغلبنا هذا الخصم، وليس غايتنا النهائية القضاء عليه قضاءً تاماً، أي القضاء على ذاتنا. وفي ضوء ذلك نلاحظ ان سماحة الإمام يستخدم عند الحديث عن جهاد النفس، مصطلح الغلبة، ولا يستخدم ابداً مصطلح القتل والإماتة، ويؤكد

---

١ – نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٩.

٢ – راجع على سبيل المثال: تذكرة الاولياء، للعطار النيشابوري. فهذا الكتاب مليء بالقصص التي تحث على ترك الدنيا.

في هذا السياق قائلاً: "ان جهاد النفس، وهو الجهاد الأكبر... عبارة عن غلبة الإنسان على قواه الظاهرية واخضاعها لأمر الخالق"[1].

أجل! ان المراد هنا هو لجم الغرائز وتوجيهها عن طريق التغلب عليها وتطويعها، وليس عن طريق قتلها أو كبتها. إذاً عند الحديث عن جهاد النفس، لا يمكن القول باقصاء الغريزة وافنائها كلياً، بل يفترض مبدئياً ان وجود كل الغرائز ضروري. ونتوصل عبر مثل هذه النظرة إلى الغرائز، إلى عدّة أُمور نلخّصها على النحو التالي:

أـ ضرورة الغرائز من أجل الوصول الى الكمال.

ب- عدم إمكانية اشباع الغرائز.

ج- المشاركة في الحياة الاجتماعية من شروط مجاهدة النفس.

نأتي فيما يلي على شرح كل واحد من هذه الأُمور بشيء من التفصيل:

أ- ضرورة الغرائز من أجل الوصول الى الكمال

ليس المراد من لجم الغرائز هو الايحاء بأن وجودها غير ضروري، ولابد من تحمّلها. ولو كان الأمر كذلك لما كانت هناك اية ضرورة للحفاظ عليها، وان أفضل سياسة ينبغي اعتمادها ازاءها هي القضاء عليها كلياً. ونحن نلاحظ ان المنظومة الأخلاقية للامام الخميني ترى ضرورة وجود جميع الغرائز التي لا تخلو من فوائد ومعطيات. بل تذهب هذه الرؤية إلى ما هو ابعد من ذلك وترى انه لم يخلق شيء في عالم الوجود عبثاً، وكل جزء من اجزاء الوجود لابد ان تكون له معطياته وفوائده الخاصة. ومعنى هذا ان لكل شيء فائدته وضرورته حتى ما يبدو في انظارنا

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ٦.

بأنّه من اسوأ الغرائز. وهذه الرؤية منبثقة طبعاً من منطلقات قرآنية، حيث قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعبين﴾[1].

نظراً إلى ان عالم الوجود كلّه من صنع الله عز وجل، فلابد وانه خلقه بحكمه ولا عبث فيه. وبما ان الكون كلّه من خلق الله الواحد الاحد، فهو كلّه على شاكلة واحدة وعلى نسق واحد وكلّ اجزائه مترابطة، وحتى لو بدا للعيان تنافر أو حالة من عدم الانسجام في موضع أو في قطاع من قطاعاته، فسرعان ما ندرك من خلال النظرة العميقة انها لا تشذ عن ذلك النظام. نسوق على ذلك مثالاً في طفل يرى أواني المطبخ مرتبة في مكانها المناسب في كل يوم، ثم انه جاء في أحد الأيام ورأى تلك الأواني متناثرة هنا وهناك وموزعة على اماكن متعددة، فيظن حينذاك ان هذا الوضع ناجم عن الفوضى وعدم نظم والدته، ولكنه إذا علم ان لديهم مجلس ضيافة تلك الليلة وان الأواني قد وضعت هناك لتقديم الطعام، فسيدرك عندئذ ان تلك الفوضى الظاهرية لها معناها.

وهكذا الحال ايضاً بالنسبة إلى عالم الوجود، فلو كان لدى المرء مثل هذا التصوّر في الوهلة الأولى فلابد ان يزول فيما لو نظر إلى الوجود نظرة ثانية فاحصة ومتأمّلة. ولهذا نلاحظ القرآن يشير إلى اننا متى ما شاهدنا اختلافاً في الوجود، فان هذا التصور الخاطئ سيتلاشى من اذهاننا عندما ننظر مرة اخرى بدقّة وتمعّن[2].

الأمر الذي نخلص إليه من هذا الكلام هو ان نعتبر عالم الوجود هادفاً ومنتظماً ولا مكان لأي شيء عبثي فيه. وقد بيّن الباري تعالى ان أولي الالباب هم الذين: ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ﴾[3].

١- سورة الانبياء، الآية ١٦.

٢- انظر: سورة الملك، الآية ٤. ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾.

٣- سورة آل عمران، الآية ١٩١.

وهذه النظرة الشاملة إلى عالم الوجود، تشمل النفس الانسانية والغرائز المودعة في نفوس الآدميين. فإذا لم يكن في الوجود شيء عبثي وباطل، فالغرائز ايضاً لها هدف ومعنى، بل لابد ان تكون كذلك وإذا نظرنا إلى الغرائز من هذا المنظار لا يجوز بعدئذ الكلام عن كبتها أو القضاء عليها، بل لابد لها ان تؤدي دورها المرسوم لها من غير انحراف عن الوظيفة المطلوبة منها، وهذا الأمر لا يعني القضاء عليها. وهذا الكلام ينطبق على الغرائز كلها. وحتى الغرائز التي تبدو معطياتها سلبية ظاهرياً، لابد ان يكون وجودها ضرورياً وعدمها يسبب لوجود الإنسان نقصاً. نذكر مثلاً من الغرائز السلبية غريزة الغضب. فقد وردت احاديث كثيرة في ذم الغضب ووصف بأنه مفتاح كلّ شرّ[1].

صدرت في العصر الحديث كتب كثيرة حول مضار هذه الغريزة وانعكاساتها السلبية الكثيرة، وسبل معالجتها. وقلّما يسلم انسان من الاضرار الجانبية التي تنجم عنها. ولاريب في ان كل واحد منا ذاق سمومها واذاها في مواقف شتّى. ويرى قسم كبير من علماء النفس بانّ الغضب يؤدي إلى زيادة ضغط الدم أو الكولسترول وحتى انه يؤدي إلى الموت المبكر، وقالوا بأنه يسلب الإنسان المقدرة على الاستدلال السليم والحكم الصحيح على الأُمور، ويعمي عينيه عن ابصار الحقائق. "انك عندما تغضب يتعطل لديك اهم فص في دماغك، وهو فص التمييز بين الخطأ والصواب، وتصير عندها عاجزاً عن الحكم بشأن العواقب القريبة الأمد والبعيدة الأمد لسلوكك. في مثل هذه الحالة تصاب مقدرتنا على الحكم بشلل تام. وهذه الحالة اشبه ما تكون بحالة الجنون"[2].

---

١ – نذكر مثلاً قول الامام الصادق (ع): "الغضب مفتاح كل شرّ". ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٢٦٤.

٢ – الدالاي لاما، هنر شادمانكي(فن المسرّات)، نقلاً عن أ.ج. كانلر، ترجمة محمد علي حميد رفيعي، طهران، كتاب سراي تنديس، ١٣٧٩ش، ص ٢٤٩ – ٢٥٠.

يمكن ان نواصل ذكر تأثيرات مدمّرة اخرى ينتجها الغضب، وننقل آراء واقوالاً اخرى بشأنه. وقد خصص الإمام الخميني قسماً من كتاب "الاربعون حديثاً" لشرح جوانب من هذه الغريزة الهدّامة، وتحدث عنها بالتفصيل وبيّن سبل الخلاص منها والتحكّم بها[1].

حسناً، هنا يتبادر إلى الاذهان سؤال وهو ألا يعتبر الغضب بكل هذه الآثار المدمرة، مثالاً لغرائز كثيرة ينبغي القضاء عليها واجتثاثها من الذات؟ وهل أن وجود مثل هذه الغريزة المضرة ضروري للانسان؟ والجواب سيكون بالايجاب طبعاً في ضوء القواعد التي رسمها لنا القرآن الكريم، وهي ان كل شيء في الوجود له هدف وغاية. أي ان الغضب ضروري ولا غنى للانسان عنه. ولولا وجود غريزة الغضب لأنقرض الإنسان منذ امد بعيد ولما كتب له البقاء في تنازع البقاء. ويكفي ان نتصور لو ان هذه الغريزة انتزعت من ذات الإنسان ليلة واحدة، لما استثاره أي خطر مهما كان عظيماً، ولما تحررت فيه الطاقة اللازمة لمجابهة المواقف غير المحبذة. اذ يجب ان لا يغيب عن الاذهان بأنّ اهم وظائف غريزة الغضب هي تحفيز الإنسان على مجابهة المواقف الخطرة وتزويده بقوة الرد السريع. وقد اشارت معظم الكتابات التي تحدثت عن الغضب، إلى وظيفته الايجابية هذه. ويتضح بناءً على هذه الرؤية بانّ الغضب عنصر حيوي لديمومة بقاء حياة الانسان. وتذم خصلة الغضب فيما إذا شذت عن وظيفتها الأساسية.

وقد بحث الإمام الخميني عند تحليله لخصلة الغضب، جميع جوانبها، واعتبر ان الحد المعتدل منها يدخل ضمن مستلزمات الحياة الفردية والاجتماعية. وقال في فوائد الغضب:

---

١ - راجع: "شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٣٣ - ١٤٣.

"اعلم ان غريزة الغضب من النعم الالهية التي يمكن بها عمارة الدنيا والآخـــرة، وبها يتسم الحفاظ على بقاء الفرد والجنس البشري والنظام العائلي، ولها تأثير كبير في ايجاد المدينة الفاضلة والنظام الاجتماعي. فلولا وجود هذه الغريزة الشـــريفة في الحيوان لما دافع عن نفسه ضد هجمات الطبيعة، ولآل أمره إلى الفنـــاء والـــزوال. ولولا وجودها في الإنسان لما بلغ الكثير مما بلغه من مراتب الرقي والكمال، فضلاً عن تحقيق ما تقدّم ذكره. بيد ان الخروج عن حد الاعتدال تفريطاً ونقصاً يعد من مذموم الأخلاق ومن نقائص الملكات التي يترتّب عليهـــا الكـــثير مـــن المفاســـد والمعايب، كالخوف، والضعف، والخمول، والكسل، والطمع، وقلة الصبر، وعـــدم الثبات في المواقف التي تتطلب الثبات، والخنوع، والرضوخ للظلم، وقبول الرذائل، والاستسلام لما يصيبه أو يصيب عائلته، وانعدام الغيرة، وخور العزيمة. في حـــين ان الله تعالى يصف المؤمنين بقوله: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾[1].

ان القيام بالأمر والمعروف والنهي عن المنكر وتنفيذ الحدود والتعزيرات وما إلى ذلك من الاحكام السياسية والعقلية، لا يتسنّى إلاّ في ظل وجود الغريزة الغضـــبية الشريفة. ولذلك يرتكبون خطيئة عظمى من يرون ان قتل غريزة الغضب بالكامل واخماد انفاسها يعد من الكمالات ومعارج النفس، وهم غـــير ملتفـــتين إلى حـــد الكمال ومقام الاعتدال فيها. وهؤلاء المساكين لا يعلمون ان الله تبارك وتعـــالى لم يخلق هذه الغريزة الشريفة في جميع اصناف الحيوانات عبثاً. وانه جعل هذه الغريزة في بني آدم كمنطلق لحياة مُلكية وملكوتية، ومفتاح للخيرات والبركات. ان الجهاد ضد اعداء الدين وحفظ النظام العائلي لبني الانسان، والدفاع عن الـــنفس والمـــال والعرض، وعن سائر الاحكام الالهية ومجاهدة النفس التي هي الدّ اعداء الانسان، لا يكون كل ذلك إلاّ بهذه الغريزة الشريفة. وتحت ظلها يجـــري منـــع الاعتـــداءات

١- سورة الفتح، الآية ٢٩.

والذود عن الحدود والثغور، ودفع المؤذيات والمضرات عن الفرد والمجتمع، لـــذلك سعى الحكماء إلى معالجة فتور هذه الغريزة وركودها، ووصفوا علاجات علميـــة وعملية لايقاظها واثارتها، كالإقدام على الأُمور العظيمة والمخيفة، والـــذهاب إلى ميادين الحرب لمحاربة اعداء الله عند الحاجة إلى ذلك"[1].

وهكذا يجب ليس فقط تحمّل الغرائز، بل ينبغي ايضاً اعتبار وجودهـــا غنيمـــة ويجب استثمارها في سبيل رقي الإنسان وتكامله المعنوي والاجتماعي، والاستفادة منها لتنمية القدرات والكفاءات. وهذا المبدأ ينطبق على جميع الغرائز؛ اذ لا ينبغي كبت أو اجتثاث اية غريزة كانت، بل يجب العمل على ان تؤدي كل واحدة منها وظيفتها على ان لا تخرج عن حد الاعتدال. وهذا التهذيب ينبغي ان يجري بتناسق وعلى نمط واحد لتكون كل غرائز الإنسان وخصاله في انسجام وتناغم، لتشـــكل بعمومها مجموعة متكاملة. نذكر على سبيل المثال وجوب موازنة غريزة الشهوة مع غريزة العفّة بدلاً من كبت الشهوة أو القضاء عليها. والفضائل الأخلاقية لا يتجسد معناها أساساً إلاّ بالسيطرة على الغرائز. بل انّها تفقد معناها بدون وجود الغرائز. فالشخص الفاقد للغريزة الجنسية لا جدوى من حديثه عن العفّة، والشخص المجرّد من غريزة الغضب انّى له ان يتحدث عن الحلم.

وقد استلهم المولوي من الحديث النبوي الشـــريف "لا رهبانيـــة في الإســـلام" موضوعاً لقصيدة بيّن فيها هذا المعنى على نحو حسن بقوله:

يستحيل الجهاد دون وجود العدو وليس هناك امتثال بلا وجود الشهوة

وإذا لم تكن ثمة رغبة فما معنى الصبر وإذا انعدم وجود الخصم فمـــا الـــداعي للخيل

فلا تُخصِ نفسك ولا تترهب اذ ان وجود العفة يحد من الشهوة

---

١ - "شرح الأربعون حديثاً"، ص ١٣٤ - ١٣٥.

ولولا الهوى لما نُهي عن الهوى فالغازي لا يصول على الموتى[1]

في هذه النقطة يكمن الاختلاف الجوهري بين الأخلاق الاسلامية، والأخلاق في الديانة المسيحية أو الديانة البوذية. وهذا هو ما يجعل الأخلاق الاسلامية ذات اتجاه دنيوي، بينما تميل الأخلاق في تلك الاديان الى التهرّب من الدنيا. وهذا يعني ان وجود اية غريزة مهما كانت سلبية، يؤدي إلى ظهور صفات ايجابية، وعند الشدائد والمصاعب وحين توضع مقدرة الإنسان في الصبر والثبات على محك التجربة، يتضح جوهره. وكما قال الشاعر:

يظهر عنصر الرجولة حين يماحك الرجل خصومه[2]

إنّما تظهر الصفات الحسنة وتتجسد معانيها ويمكن التحدث عن التربية الاخلاقية، عندما تكون هناك غرائز سلبية؛ لذا اوصى الشاعر جلال الدين (مولانا) من يحاولون استئصال غريزهم الجنسية، ان لا يفعلوا ذلك؛ لأنه لا يكون للعفة معنى ولا تُعد فضيلة عند غياب هذه الغريزة؛ لانهم قالوا: إن من لا يستطيع ان يغضب مطلقاً، إنسان ناقص؛ اما الذي لا يريد ان يغضب فهو انسان حكيم.

الشخص الأول فاقد للغريزة من الاساس، في حين ان الشخص الثاني لديه غريزة الغضب ولكنه يملك زمامها؛ "ان الوهم والغضب والشهوة، يمكن ان تكون من الجنود الرحمانية وتوجب سعادة وحسن طالع الانسان، اذا اودعتها العقل والانبياء العظام"[3].

---

١ – المثنوي، ج ٥، ص ٣٥. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:

چون عدو نبود، جهاد آمد محال شهوتت نبود، نباشد امتثال
صبر نبود چون نباشد میل تو خصم چون نبود، چه حاجت خیل تو؟
هین! مکن خود را خصی، رُهبان مشو زانکه عفّت، هست شهوت را گرو
بی هوا، فی از هوا ممکن نبود غازی ای بر مُردگان نتوان غود

٢ – المصدر السابق، ج ٦، ص ٣١.

٣ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٦.

ب- عدم إمكانية إشباع الغرائز

لكن لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة وهي ان الغرائز إذا تركت وشأنها، لن تتوقف عند حد أبداً، وتبقى تنادي كما تنادي جهنم "هل من مزيد". وهذا يعني ان هذه الغرائز لا يمكن إشباعها ابداً، وكلما سعى الانسان من اجل اشباعها وتلبية حاجاته الغريزية، فهو أشبه بمن يشرب ماء البحر المالح، فانه كلما شرب أكثر ازداد عطشاً. وهذا هو سر تعاسة البشر. ولو ان شخصاً وقع تحت وطأة غريزة الحرص والطمع، فانه لا يشبع مطلقاً ويبقى في حالة شبيهة بحالة المتسوّل حتى لو صارت لديه أموال كأموال قارون. ليس علاج الحرص والطمع، الحصول على كل ما نشتهي؛ لان المشتهيات ليست شيئاً معيناً ولا هي سطح ثابت أو ان لكل شخص حدوداً لا يتعداها.

لا يوجد لحد الآن شخص ثري راضٍ عن وضعه المالي ومرتاح البال من القلق والهموم والهواجس. "يكمن بين طيّات الرفاه، نوع من عدم الاستقرار الذهني الذي يؤدي الى اليأس، والمواقف غير الضرورية، والحاجة الى تناول الكحول وتعاطي المخدّرات ، ويؤدي في أسوأ الاوضاع الى الانتحار"[1]. من غير المتاح ابداً تعيين سقف أعلى لكسب الثروة والسعي لتلبية غريزة الطمع، إذ ما ان يصل المرء الى السقف المعيّن سلفاً، حتى يعيّن لنفسه سقفاً آخر.

إذاً، لو أراد المرء الحصول على راحة البال عن طريق الحرص والطمع، إنّما يسير في طريق منحرف ولا يجني منه أية فائدة لأن: "احدى خصائص الطمع، هي ان الدافع الخفي للطمع هو الوصول الى راحة البال، ومن الطريف أنه بعد الحصول على الشيء الذي يطمح اليه، يبقى يحمل ذات الهواجس ولا يقر له قرار"[2].

---

١ - هنر شادمانكي(فن المسرّات)، ص ٢١ - ٢٢.

٢ - المصدر السابق، ص ٢٥.

ان البلسم الشافي من غريزة الطمع، ليس المزيد من الطمع؛ بل الرضا بالمقسوم والقناعة وعزة النفس:

عين الطامع لا تمتلئ ابدا والصّدف لا يمتلئ دُرّاً ما لم يقنع[1].

جاء رجل ذات يوم الى الإمام علي (ع) وشكى إليه انه يطلب فيصيب ولا يقنع وتنازعه نفسه الى ما هو اكثر منه وقال: علمني شيئاً انتفع به. قال: "ان كان ما يكفيك يغنيك فادنى ما فيها يغنيك وان كان ما يكفيك لا يغنيك فكل ما فيها لا يغنيك"[2]

نعم، هذه هي طبيعة هذه الغريزة، كلما ارتوى جذر الطمع يصير اكثر قوة، الى الحد الذي لو كان لديه واديان مليئان ذهباً وفضة، لطلب واد ثالث. والعين اللاهثة وراء الدنيا لا يملأها غير القناعة او تراب القبر.

هذه النقطة لا تنحصر بغريزة الطمع فقط، فغريزة الجنس هي الاخرى لا تعرف الاشباع. لقد اخطأ فرويد عندما ظن ان هذه الغريزة تهدأ عن طريق تلبية الرغبات الجنسية. بل ان الواقع هو ان هذه الغريزة كلّما أُشبعت أكثر، تصبح اكثر جوعاً.

"ان القوة الشهوية في الانسان تكون بشكل لو انه – على فرض المحال – حصل على نساء مدينة فانه يتوجه ايضاً الى نساء مدينة اخرى؛ واذا اصاب نصيبه في بلاد ما، يتوجه الى بلاد اخرى؛ ويطلب دائماً ما ليس لديه، ورغم ان ما قيل يعتبر فرضاً محالاً ومجرد خيال، مع ذلك تبقى نار الشهوة مستعرة والانسان لا يدرك أُمنيته"[3].

---

١ – المثنوي، ج ١، ص ١٠. أصل الشعر باللغة الفارسية:

كوزهء چشم حريصان پر نشد تا صدف قانع نشد، پر نشد

٢ – ميزان الحكمة، ج٣، ص ٢٦٣٩.

٣ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٩.

ان نظرة الى حياة السلاطين الذين كانوا يحتفظون في دور الحريم من منازلهم باكثر من الف امرأة احياناً ومع ذلك كانوا ايضاً يلهثون وراء غيرهن، تؤيد صحة هذا الكلام: "وكل من ينكر فلينظر الى حال نفسه وحال اهل هذا العالم كالسلاطين والأثرياء واصحاب السطوة، عند ذلك سوف يؤيد كلامنا بنفسه"[1].

هذه القاعدة تنطبق على جميع الغرائز ولا تشذ عنها أي غريزة، إذ لا تجد من يقول انني قد حققت جميع امنياتي. حتى *حَسَنَك الوزير* الذي كان يدعي: "حُزتُ العالم وصرّفتُ الامور"[2]، كان الى يوم موته ينتظر عسى ان تعود اليه فرصة تصريف الامور من جديد. هذه الغرائز لا تعرف الاشباع بأي وجه من الوجوه، وهنا يكون مكمن الخطر؛ لذا يجب معرفة حد كل غريزة و استكناه وظيفتها الصحيحة واستخدامها ضمن حدود ذلك الإطار.

ليس المراد من هذا الكلام كبت الغريزة، وفي الوقت نفسه لا يمكن تركها وشأنها: "لم يكبت ايّ من الانبياء والعظام الشهوة والغضب والوهم بشكل كلي، ولم يقل حتى الآن أيُّ داعية الى الله بوجوب قتل الشهوة تماماً وإطفاء نائرة الغضب كلياً وانتزاع تدبير الوهم من ايدينا؛ بل انهم عليهم السلام قالوا: "يجب الوقوف امامها لكي تقوم بوظيفتها تحت ميزان العقل والقانون الإلهي؛ لان كل واحد من هذه القوى يريد ان يقوم بوظيفته ونيل مقصوده ولو استلزم الامر الفساد والفوضى"[3].

في هذه الحالة يطرح هذا السؤال ايضاً وهو اذا كانت هذه الغرائز غير قابلة للاشباع، الا يكون من الافضل القضاء عليها والتخلص من قيدها بالمرة؟

---

١ – المصدر السابق.

٢ – البيهقي، ابو الفضل، تاريخ بيهقي(تاريخ البيهقي)، تنقيح علي اكبر فياض، طهران، نشر علم، ١٣٧٤ش، ص ٢٣٠.

٣ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٦.

الجواب على هذا السؤال يأتي بالسلب طبعاً؛ لأن هناك فوائد كثيرة تترتب على وجود هذه الغرائز، إضافة الى ذلك يجب أن لا تفوتنا مسألة اخرى وهي ان انسانية الانسان تقوم على أساس حفظ هذه الغرائز، إذ من المعروف ان افضل الادوية يحتوي على أضرار جانبية، و لم يعرف الى الآن دواء خالٍ من مثل هذه الأضرار. فهل يستدعي هذا إمتناع الناس عن تناول الادوية — عند الضرورة — بسبب ما تحتويه من أضرار جانبية؟ وحتى الماء الذي يعتبر ينبوع الحياة، اذا دخل البدن اكثر من الحد اللازم، يسبب للانسان حالات مرضية. والنار التي أدّى اكتشافها الى ايجاد طفرة هائلة في حياة الانسان، إذا اقتربنا منها اكثر من اللازم تحرقنا. والشمس مع كل ما لها من بركات وفوائد، لو اقتربت قليلاً من الكرة الارضية، لأفنتها.

إذاً، لا ينبغي اجتثاث اصل الغرائز للسبب المذكور، وانما يجب التحكم بها. الآن يعرض سؤال آخر وهو: لماذا خُلقت هذه الغرائز التي يستعصي اشباعها؟ ولماذا لا توجد للغرائز حدود تقف عندها وتشبع؟ الجواب هو ان احد الأسس الفطرية للانسان، ان يكون في بحث دائم عن المطلق وعدم الاقتناع بما دونه. وهذا البحث المستمر عن المطلق والكمال هو الذي حوّله من كائن متوحش يسكن الكهوف الى انسان يجوب الفضاء. ولو كان الانسان يرضى بوضعه الموجود، لما ظهر أي تطور في حياته ولبقيت حياته تسير على وتيرة حياة النحل التي بقيت حتى الآن مثلما كانت عليه منذ آلاف السنين.

هذه الغريزة الفطرية هي التي تدفعه الى كشف اسرار الوجود وتدفعه الى عدم القناعة بما عنده: "إذاً، الانسان يتوق دائماً الى ما لا يملك ولكل ما يكون بعيداً عن متناول يده. وهذه الفطرة هي التي اثبت بها المشايخ العظام وحكماء الإسلام الكبار

خصوصاً استاذنا وشيخنا في المعارف الإلهية، العارف الكامل آقا ميرزا محمد علي الشاه آبادي روحي له الفداء، الكثير من المعارف الإلهية"[1].

كل هذه الغرائز تنطلق من مبدأ حب الانسان للكمال وتقديسه اياه، والى هنا يعتبر هذا الوضع بحد ذاته نعمة. ولكن المشكلة تبدأ عندما ننسى الغاية المرجوة من وجود هذه الغرائز والهدف من ايجادها، وحين نظن اننا يجب ان نلهث باستمرار في سبيل اشباعها، ونقوم ليلاً ونهاراً من اجل جمع المال او تقديس الجمال.

هنا نضل الطريق وننسى المعبود الحقيقي والكمال المطلق، ونتوهم بأن الثروة والسلطة او الشهوة هي إلهنا، فننكب على الثناء عليه متعبدين"[2].

يكفي ان ننتبه الى خطئنا، ونعرف إن هذه الغرائز لا تخدمنا، بل إنها تكون خدماً وعوناً لنا دائماً اذا هُذّبت بشكل صحيح. واذا تركت على هواها لمدة فسوف تدعي الربوبية وتجعلنا عبيداً لها.

وبالنتيجة، لا يجب كبت الغرائز ولا اطلاقها. بل يجب توجيهها والتحكم بها، لكي ننتفع بفوائدها ونبقى في مأمن من مخاطرها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ج- الحضور الاجتماعي، شرط لمجاهدة النفس

مثلما كان يظن البعض ان مجاهدة النفس، تعني كبتها واجتثاث الغرائز، تصور آخرون ان لازمة مجاهدة النفس، الانقطاع عن المجتمع والتقوقع والإنعزال عن الناس. وهذه النظرية التي تدعو الى الفرار من الخلق للبقاء بمأمن، تحمل توجّهاً مضاداً لتعاليمنا الدينية وتتعارض مع القيم، ولكنها مع كل ذلك اكتسبت تدريجياً صفة الفضيلة حتى بدت وكأنها غدت كمالاً.

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٩ - ٢٠.

٢ - (أ فرأيت من اتخذ الهه هواه)، سورة الفرقان، الآية ٤٣.

من اهم الكتب التي كتبت حول العارفين والمتصوفة، كتاب تـذكرة الاوليـاء الذي دوّن فيه المؤلف شرحاً لسيرة أكثر من تسعين عارفاً مشهوراً. وهذا الكتاب مليء بالقصص التي تتحدث عن انزواء الصوفيين وعزلتهم. ومما جـاء في هـذا الكتاب انهم قالوا للحسن البصري الذي كان من العارفين المشهورين: "هناك رجل لم يأت الى صلاة الجماعة منذ عشرين سنة و لم يخالط أحداً، ويجلـس في زاويـة منفرداً. فذهب اليه الحسن البصري وسأله عن ذلك، وعندما سمع جوابه، قال لـه: إبق على حالك فأنت خير مني"[1].

ينقلون ايضاً عن سهل التستري انه كان يقول في تعريف التصوف: "التصوف: هو الاكل القليل والاطمئنان بالله - عز وجل - والفرار من الخلق"[2].

وجاء ايضاً في سيرة داوود الطائي انه "كان محترزاً من الخلق باستمرار"[3] وكان يقول: "اعرضوا عن الخلق"[4]، و"فرّ من الناس كما يفرون من الاسد المفترس"[5].

وخصص الغزالي ايضاً في كتابه (كيمياء السعادة) فصـلاً في آداب الاعتـزال وقال: "مذهب سفيان الثوري وابراهيم الأدهم وداود الطائي وفضيل بن عيـاض وسليمان الخواصّ ويوسف اسباط وحذيفة المرعشي وبشر الحافي والكثير من المتقين والأولياء (رض) هو ان الاعتزال والانزواء اكثر فضلاً من المخالطة"[6]. وينقل بعـد ذلك عنهم اقوالاً من هذا القبيل:

---

١ - عطار النيشابوري، فريد الدين، تذكرة الأولياء، تحقيق محمـد إسـتعلامي، طهـران، زوار، ١٣٧٤ش، ص٤٦.

٢ - عطار النيشابوري، فريد الدين، تذكرة الأولياء، تحقيق محمـد إسـتعلامي، طهـران، زوار، ١٣٧٤ش، ص٣١٧.

٣ - المصدر السابق، ص ٢٦٢.

٤ - المصدر السابق، ص ٢٦٤.

٥ - المصدر السابق، ص ٢٦٦.

٦ - غزالي، ابو حامد محمد، كيمياى سعادت(كيمياء السعادة)، تنقيح حسين خديو جم، طهران، انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٧٤ش، ج ١، ص ٤٣٤.

قال الربيع بن خُثيم (رض) وابراهيم النخعي (رض): "تعلّم العلم واعتزل الناس"[1].

وقال فضيل: "إني كثير الامتنان لمن يلقاني، فلا يسلم عليّ وإذا مرضت لا يعودني"[2].

خلاصة الكلام هي ان الغزالي بعد نقله الاقوال، يتحدث عن فوائد العزلة ويذكر لها ست فوائد ويفصل القول فيها. نذكر هنا على سبيل المثال ما كتبه في الفائدة الثالثة للعزلة على النحو التالي: "لا تخلو مدينة في الخصومة والفتنة، وكل من يعتزل ينجو من الفتنة، واذا خالط الناس، وقع في الفتنة واختل دينه وواجه الخطر"[3].

الفائدة الرابعة للعزلة في رأي الغزالي، الخلاص من شرّ الناس. والفائدة الخامسة انقطاع أي أمل للناس فيه. والفائدة السادسة التخلص من معاشرة الثقلاء والحمقى وكل من يكره لقاؤه[4].

وخلاصة الكلام هي ان العزلة، تعني الفرار من المسؤولية، والتهرب من مجابهة واقع الحياة، والتملص من مسؤولية السعي لتغيير الوضع القائم نحو الوضع المطلوب.

العزلة حسب هذه النظرة ليست سوى ان يتحول الانسان الى كيان عديم الفائدة الى الحد الذي لا يرتجى احدٌ منه خيراً.

يبدو ان هذه الرؤية كانت تحصل في مرحلة من الحياة العرفانية للكثير من الاشخاص، وكان عرفاؤنا - بعد ان يصلون الى مراحل من التفكير والمعرفة

---

١ - المصدر السابق، ص ٤٣٥.
٢ - المصدر السابق.
٣ - المصدر السابق، ص ٤٤٢ - ٤٤٣.
٤ - المصدر السابق، ص ٤٤٥.

العرفانية – لا يجدون أمامهم مفراً الا العزلة. وكانوا يرون ان افضل طريقة للحياة هي الاعتزال عن الناس؛ وهو ما يعني تقريباً نوعاً من الإنتحار المتعمّد الذي يبدو مشروعاً في الظاهر"[1].

ومهما كان الدافع الكامن وراء هذا التوجه، فهو يتعارض تماماً مع تعاليم المعصومين (ع) والتعاليم الاساسية للقرآن. مرّ علينا في ما سبق ان الإسلام لا رهبانية ولا عزلة فيه، والذين يفعلون ذلك، يُعدّون أخسر الناس. وخير الناس – في المنظور الديني – من ينفع الناس، ويحمل شعوراً أكثر بالمسؤولية تجاه مجتمعه والمحيطين به.

إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يعتبر من فرائض الإسلام الاساسية، يتسنّى إجراؤه في إطار الحياة الاجتماعية ومن خلال العيش في الوسط الاجتماعي وتحمل المسؤولية[2].

المسلم في نظر رسول الله (ص)، من يحمل هاجس بقية المسلمين ويستشعر همومهم ويشاركهم في افراحهم وأحزانهم. ولذا يقول (ص): "من اصبح ولم يهتم بامور المسلمين، فليس بمسلم"[3]؛ كون الانسان مسلماً لا ينحصر في اطار العبادات الفردية فقط، بل يتجاوز ذلك ليشمل جميع مجالات الحياة الاجتماعية. وانتماء الفرد الى الاسلام، يفرض عليه تحمل المسؤولية والمشاركة بفاعلية في ميادين الحياة الاجتماعية: "حسناً، لقد اوصى النبي (ص) انكم يجب ان تهتموا بأمور المسلمين. ولكن يعني الاهتمام بامور المسلمين الإكتفاء بشرح عدد ركعات الصلاة، وبيان حكم الشك بين كذا وكذا؟ هل هذا هو الاهتمام بأمور المسلمين؟ الإكتفاء ببيان

---

١ – سروش، عبد الكريم، قصه ارباب معرفت(قصة ارباب المعرفة)، طهران، صراط، ١٣٧٣ش، ص ٣٦٨.
٢ – للاطلاع على مزيد من المعلومات حول موضوع الامر بالمعروف وتحمل المسؤولية الاجتماعية، راجع: اسلامي، سيد حسن، امر به معروف ونهي از منكر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، قم، خرّم، ١٣٧٥ش.
٣ – اصول الكافي، ج ٢، ص ١٦٤.

المسائل الشرعية ليس اهتماماً بأمور المسلمين، وامور المسلمين، عبارة عن امورهم السياسية والاجتماعية، ومشاكلهم. ومن لا يهتم بهذا، فليس بمسلم، كما ورد في الحديث الآنف ذكره"[1].

الفرق بين الانسان والحيوان، يتمثل بشعور تحمل المسؤولية هذا، واذا أسقطنا هذا المبدأ من الاعتبار، نقع في دائرة العزلة والانزواء.

يكفي ان نتصور لو أن كل الناس يرغبون في التمتع بفوائد العزلة ومالوا الى منهج الانزواء، فمن الطبيعي أن يصبح العيش في مثل هذا المجتمع وتحمله مستحيلاً تقريباً، وسرعان ما يتفكك فيه عرى النسيج الاجتماعي ويهرب كل واحد من أفراده نحو غار او غابة.

لذا يجب ان نعلم بأن تعاليمنا الدينية لم تقابل العزلة بالترحيب مطلقاً. فعندما طلب احد اصحاب رسول الله (ص) منه الاذن بالعزلة، نهره (ص) عن هذا العمل وقال: "كيف تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر اذا لم تخالط الناس"[2].

أي ان الحياة الاجتماعية والمسؤولية تجاه الآخرين هي وظيفة جميع المسلمين والعزلة، تعني عدم اداء هذه الوظيفة.

وجاء في احاديثنا أيضاً ان من يكف عن النشاطات الاجتماعية والاقتصادية ويجلس منزوياً متكلاً على الله، لا يستجاب دعاؤه. ومما ورد في ذلك ان الامام الصادق (ع) سأل ذات مرة عن أحد أصحابه وهو عمر بن مسلم، وقال: ما فعل عمر بن مسلم؟ قلت: جعلت فداك، اقبل على العبادة وترك التجارة. فقال: ويحه، أما علم ان تارك الطلب لا يستجاب له دعوة؟ ان قوماً في اصحاب رسول الله (ص)، لما نزلت: ﴿**وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ**﴾

---

١ – صحيفة الإمام، ج ١٧، ص ٤٠.

٢ – النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، قم، مؤسسة أهل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ، ج ١٢، ص ١٨٣.

اغلقوا الابواب واقبلوا على العبادة، وقالوا قد كفينا، فبلغ ذلك النبي (ص)، فأرسل اليهم فقال: ما حملكم على ما صنعتم؟ فقالوا: يا رسول الله، تكفل الله لنا بأرزاقنا، فاقبلنا على العبادة، فقال (ص): من فعل ذلك لم يُستجب له. عليكم بالطلب"[1].

لاشك في ان مقولة العزلة تتناقض مع الكثير من التعاليم الدينية. الامام ايضاً، في بحوثه الاخلاقية، كان يؤكد كثيراً على اجتماعية الانسان، ولم يذكر قط ان العزلة فضيلة اخلاقية، بل يرى ان مجاهدة النفس تكون ممكنة فقط من خلال النشاط والحضور المسؤول في المجتمع، وليس بالانزواء.

ويعتقد الامام ان العزلة لا تجلب لصاحبها سوى المهانة والذل، ويرى بأن تكامل الفضائل الأنسانية رهين بالسعي المستمر، وليس الانعزال. "اذا شئت أن تكون إنساناً، عليك بالسعي المثابر، واذا كنت تروم المحافظة على قيمك الانسانية، فتلك مهمة لا تخلو من عناء ايضاً. ولا يمكن ان يجلس الانسان في بيته وتكون قيمة الانسانية محفوظة. كل من يجلس في داره رغبة في الإبتعاد عن الناس، فهو في الواقع يعرض نفسه للاستصغار ولا يفهم انه لم يعد انساناً بعد ذاك"[2].

ويذهب سماحته الى القول بأن الاعتزال والتخلي عن المسؤولية، لا تتماشى بأي حال مع الإسلام وتعاليمه، وهي ظاهرة مستوردة أمرضت المجتمع الاسلامي، الى حد تبوّأت معه مكانة رفيعة بين المسلمين، وأضحى الشخص المنزوي الذي لا يحمل أية خصلة مفيدة، يحظى باحترام أوفر. "العزلة لم يكن لها وجود في الإسلام وليس لها أساس، هذه العزلة وما شابه ذلك من مسائل الانزواء وعدم الاهتمام بامور الآخرين، كانت منتشرة لدى طوائف اخرى في غير المسلمين، ولكنها وفدت على المسلمين في وقت ما. وبلغ الامر الى ان يقولوا ان فلاناً انسانٌ طيب

---

١ – لمزيد من المعلومات حول هذا الحديث والبحث الذي طرحه الامام حوله، راجع كتاب: "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٥٥٩.

٢ – صحيفة الإمام، ج ١٨، ص ٣١٤.

جداً، لا يهتم اصلاً بأي شيء، ولا يبالي الى أي شيء تصير الامور! أي ان عـدم الاهتمام نفسه صار جزءاً من المديح"[1].

هذا الانقلاب في القيم، دفع الماكرين الى التظاهر بعدم المبالاة، وجعلوا الآخرين العوبة في أيديهم: "أدت هذه العوامل الى دفع الناس الذين يميّزون بين جميع الاشياء الى التظاهر بعدم التمييز"[2].

ان الصفات الشخصية الخشنة وغير المصقولة تسوى فقط عن طريق المشاركة في المجتمع، مثلما ان الحصى يصقل في مسير تيار الماء وبعد دحرجـة كـثيرة جـداً، وكذلك يأخذ الانسان شكله ويصقل ويظهر جوهر وجوده بين أحضان المجتمـع وفي خضم تحديات الحياة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ – صحيفة الإمام، ج ١٧، ص ٤١.
٢ – المصدر السابق، ص ٤٢.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الدنيا والآخرة

تقع الدنيا والآخرة، في نظر الكثير من الناس في مقابل احداهما الأخرى، وتكون الميل للدنيا بمعنى الهروب من الآخرة والميل للآخرة بمعنى محاربة الدنيا. احياناً وبمجرد ان يأتي الحديث عن الآخرة وذكرها، يتبادر الى الاذهان وجوب ترك الدنيا واهمالها والفرار منها.

ان معظم العرفاء والمتصوفة عندنا روجوا لهذه المقولة وزعموا ان الآخرة تحصل عن طريق إهمال الدنيا؛ على اعتبار ان الدنيا تمثل عالم المادة والآخرة هي عالم المعنى. وان هذين الاثنين لا يجتمعان في مكان واحد. وكل هذا الذم الموجه الى الدنيا في آدابنا ينطلق من هذا التصور عن الدنيا، وكانما الدنيا والآخرة عدوان لن يتصالحا مطلقاً.

سمع الامام علي (ع) ذات مرة شخصاً يذم الدنيا إنطلاقاً من هذا التصور، إلا ان الإمام (ع) – خلافاً لتوقع ذلك الشخص – لم يؤيد رأيه، بل قال له: "أَيُّهَا الذَّامُّ لِلدُّنْيَا الْمُغْتَرُّ بِغُرُورِهَا، الْمَخْدُوعُ بِأَبَاطِيلِهَا، أَتَغْتَرُّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَذُمُّهَا أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ؟ مَتَى اسْتَهْوَتْكَ أَمْ مَتَى غَرَّتْكَ؟ أَبِمَصَارِعِ

آبائكَ مِنَ الْبِلَى أَمْ بِمَضَاجِعِ أُمَّهَاتِكَ تَحْتَ الثَّرَى؟ كَمْ عَلَّلْتَ بِكَفَّيْكَ وَكَمْ مَرَّضْتَ بِيَدَيْكَ تَبْتَغِي لَهُمُ الشِّفَاءَ وَتَسْتَوْصِفُ لَهُمُ الأَطِبَّاءَ غَدَاةَ لايُغْنِي عَنْهُمْ دَوَاؤُكَ وَلايُجْدِي عَلَيْهِمْ بُكَاؤُكَ؟ لَمْ يَنْفَعْ أَحَدَهُمْ إِشْفَاقُكَ وَلَمْ تُسْعَفْ فِيهِ بِطَلِبَتِكَ وَلَمْ تَدْفَعْ عَنْهُ بِقُوَّتِكَ، وَقَدْ مَثَّلَتْ لَكَ بِهِ الدُّنْيَا نَفْسَكَ، وَبِمَصْرَعِهِ مَصْرَعَكَ. إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا، وَدَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهِمَ عَنْهَا، وَدَارُ غِنًى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا، وَدَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنِ اتَّعَظَ بِهَا. مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللّهِ وَ مُصَلَّى مَلَائِكَةِ اللّهِ وَ مَهْبِطُ وَحْيِ اللّهِ وَ مَتْجَرُ أَوْلِيَاءِ اللّهِ"[1].

الدنيا في رأي الامام علي (ع) لا عيب فيها، وهي لا تستحق الذم أساساً. ولكن ما المقصود من الدنيا؟ لو اعتبرنا الدنيا واحدة من فرائض الوجود وواحدة من مخلوقات الله، في هذه الحالة لا يمكن ان نذمها. ولو اعتبرناها مبدأ ومحل تربية النوع الانساني، لا يمكن ايضاً توجيه الاتهام لها. اذا اعتبرنا ها أساس وقاعدة تكامل الانسان، لا يمكن كذلك تصور بطلانها. ومن أي زاوية ننظر الى الدنيا، فانها لاتقبل الذم. ومن البديهي ان ذمّها يعني في الحقيقة الاعتراض على الله سبحانه وتعالى. ومع كل هذا فقد عيب على الدنيا وجرى الحديث كثيراً عنها بلسان الذم في الآيات والأحاديث. ولا يمكن انكار ان دافع الكثير ممن ذموا الدنيا، الآيات والاحاديث الواردة عن المعصومين (ع) والاولياء. وكمثال على ذلك، يقول تعالى في باب الدنيا، « **اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ** »[2]. وقد تكرر هذا المعنى، الذي يشير الى ان الدنيا ليست شيئاً سوى اللعب واللهو، في آيات عديدة[3].

---

١ - نهج البلاغة، الحكمة ١٣١.

٢- سورة الحديد، الآية ٢٠.

٣ - انظر على سبيل المثال: سورة الانعام، الآية ٣٢؛ سورة العنكبوت، الآية ٦٤؛ سورة محمد، الآية ٣٦.

الامام علي (ع) الذي وصف الدنيا بعبارات المديح تلك، يقول مخاطباً الـدنيا: "يَا دُنْيَا إِلَيْكِ عَنِّي أَبِي تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتِ لا حَانَ حِينُكِ هَيْهَاتَ غُرِّي غَيْرِي"[1].

هناك يقول الامام ان الدنيا ليست خدّاعة، ولكنه هنا يدعو الدنيا الى خداع غيره. الآن كيف يمكن حل هذه الازدواجية؟ يزول هذا الابهام من خلال ثلاث نقاط:

أ- الدنيا هي مزرعة الآخرة؛

ب- ما هي الدنيا المذمومة؟؛

ج- الدنيا والآخرة، مكملتان احداهما الأخرى؛

أ- الدنيا مزرعة الآخرة

تقع الدنيا والآخرة من وجهة النظر الفلسفية والنظرة الشمولية، على خط واحد. خط يكون احد طرفيه الدنيا وطرفه الآخر الآخرة. ولا يمكن الفصل بينهما في النظرة الوجودية. فالدنيا هي المرتبة النازلة للوجود والسطح السفلي منه، والدنيا تعني ذلك المكان الذي لم تتحول فيه كل الطاقات بعد من حالة القوة الى حالة الفعلية، و تستطيع كل ظاهرة فيه إظهار استعدادها الى ما لا نهاية. الدنيا؛ تعني المدرسة التي لا تزال فرصة الدرس والتكامل متاحة فيها الى الآن. هذه الدنيا هي التي تُعدّ: "النشأة النازلة للوجود التي هي دار تصرّم وتغيير ومجاز"[2].

الدنيا بهذا المعنى، تعني انه لا زالت هناك فرصة الى الآن لكل شخص لأن يصقل جوهر وجوده وان يضفي عليه برغبته شكلاً مناسباً.

---

١ - نهج البلاغة، الحكمة ٧٧.

٢ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٢٠.

بهذا الترتيب، فان الدنيا بهذا المعنى ليس فيها أي نقص ولو انه من الممكن ان تبدو ناقصة بالقياس الى الآخرة، لكن من ناحية عملها ووظيفتها وهي توفير ارضية التكامل للمجتمع، لا نقص فيها أبداً : "هذه النشأة النازلة الدنيوية، مع انها تكون بذاتها ناقصة وآخر مراتب الوجود؛ ولكنها مهد تربية النفوس القدسية ودار تحصيل المقامات العالية ومزرعة الآخرة، تكون في احسن المشاهد الوجودية واعزّ النشآت واكثر العوالم فرصة، عند الاولياء واهل سلوك الآخرة"[1].

بهذا الترتيب، لو لم يكن هكذا مكان من اجل اظهار الاستعدادات الانسانية، لم يكن لأي شخص ان يسلك طريق الكمال ويتخلص من نقائصه، وهذا بحد ذاته من اكبر النواقص: "لولا هذه المواد الملكية والتغييرات... لم تصل اياً من النفوس الناقصة الى حد كمالها الموعود ودار قرارها وثباتها، ولكان يَردُ نقص كلي في الملك والملكوت"[2].

الكلام الذي خاطب به الامام علي (ع) ذام الدنيا ذاك، ناظر الى نفس هذه الحقيقة. القرآن الكريم ايضاً عندما يطرح الدنيا من خلال هذه الرؤية، فانه يعرفها على انها مقدمة الآخرة وذخيرتها ويكون على ذلك ان الانسان يبني آخرته في هذه الدنيا، وفلاح هذا العالم يتبعه الفلاح في ذلك العالم، والعمى في هذا المنزل، مساو للعمى في ذلك المنزل: ﴿ **وَمَن كَانَ فِي هَـٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا** ﴾[3].

ان تعبير "الدنيا مزرعة الآخرة" الذي جرى على لسان رسول الله (ص) يكون حاكياً نفس هذه الملاحظة؛ لذا فان الدنيا ليست جديرة بالذم وحسب؛ بل هي اهل للمدح ايضاً؛ فالدنيا توفر لنا افضل فرصة لكي نصوغ وجودنا كما نريد، وان

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٢٠.
٢ - المصدر السابق، ص ١٢٠ - ١٢١.
٣ - سورة الاسراء، الآية ٧٢.

نبحث عن كمال انفسنا. فالدنيا ليست موضع عتاب وشكوى فحسب، بل هي اهل للثناء والتقدير.

اضف الى هذا، إن الدنيا ليست فقط جميلة، بل حتى حبها يكون ايضاً اخلاقياً ومقبولاً. فكيان الانسان يتشكل من نفس هذا الماء والتراب كما إن الدنيا ليست مهده فحسب ؛ بل إنها تقوم بدور امه ايضاً؛ لذا لا يلام من يهيم حباً بأمه. على العكس، فعدم محبة الأم يكون لاأخلاقياً في ضوء هذه الرؤية. يقول الامام علي (ع): "النَّاسُ أَبْنَاءُ الدُّنْيَا وَلا يُلاَمُ الرَّجُلُ عَلَى حُبِّ أُمِّهِ"[1].

نعم، ان من يجب ذمه هو الذي لا يحب امه، وبالذات الام التي توفر كل وسائل الرفاه لأولادها وتوفر امكانات كمالهم. إذاً حب الدنيا منبثق من ذات الانسان: "اعلم ان الانسان حب هذه الدنيا يكون مغروساً في خلق الانسان من اول النشء والنمو؛ لانه وليد نفس عالم الطبيعة هذا وامه هي هذه الدنيا وهو ابن هذا الماء والتراب"[2].

وعلى هذا، فليست الدنيا قابلة للذم. وحب الدنيا أمر طبيعي ايضاً وحتى اخلاقي.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ب- ما هي الدنيا المذمومة؟

الدنيا تكون ذات قيمة وممدوحة مادامت تمثل مهداً لتكامل الانسان وسبباً لكماله؛ اما لو أصبحت مدعاة للوقوف دون تكامله، فلن تكون قابلة للثناء بعد ذلك. ومحبة الأم ايضاً تكون مقبولة مادامت توفر لولدها مستلزمات الكمال، اما

---

١ - نهج البلاغة، الحكمة ٣٠٣.

٢ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٢٢.

اذا أصبحت هذه المحبة معوقاً يحجبه عن الإستقلال وتجعله مرتبطاً بها دائماً، عندئذ لا تعد ذات عاطفة ايجابية بل تتحول الى مرض.

إذا كانت نظرتنا الى الدنيا نظرة من يريد سلوك طريق طويل لبلوغ مقصده، بعد ذلك نستطيع ان نحمل ما يلزمنا من هذه الدنيا وان نبدأ سفرنا بمعدات كاملة. أما إذا اعتبرنا الدنيا ذاتها هدفاً، ننسى عند ذاك السفر والمقصد والحركة ونتخلف عن المسير والكمال. إذاً ما يجعل في الدنيا ذات قيمة، هو النظرة اليها بصفتها اداة، وما يجعل الدنيا جديرة بالتوبيخ، هي النظرة اليها بصفتها هدفاً.

إن الفارق بين الانسان الدنيوي والانسان الاخروي، لايتمثل في ان الانسان الدنيوي يتمتع في الدنيا؛ اما الاخروي يعرض عنها. الفارق الاساسي، يكمن في نمط نظرهما اليها. العاقل والبصير يعلم ان الدنيا وسيلة جيدة من اجل الوصول الى الآخرة؛ اما الاحمق فهو الذي يظن ان الدنيا هدف. "انما الدنيا منتهى بصر الاعمى، لا يُبصر ممّا وراءها شيئاً، والبصير ينفذها بصره ويعلم ان الدار وراءها. فالبصير منها شاخص، والاعمى اليها شاخص. والبصير منها متزود، والاعمى لها متزود"[1].

وعلى هذا، فان المقصود من الدنيا المذمومة، ليست نفس هذه الكرة الارضية بكل معالم جمالها ونعمها؛ وذلك لأن ذمها ذم لمخلوقات الله الجميلة، بل المقصود من الدنيا المذمومة، نسيان هدفنا والتعلّق المطلق بها والهروب من المسؤوليات الانسانية والإلهية: " إذاً، عالم المُلك – الذي هو مظهر الجمال والجلال وحضرة الشهادة المطلقة – ليس فيها مذمة من وجه، والمذموم، هو دنيا نفس الانسان، بمعنى

---

١ – نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.

شغف القلب بالمادة ومحبتها والتعلق بها والتي هي منشأ جميع المفاسد والخطايا القلبية والجسمية"[1].

وانطلاقاً من هذه الرؤية، يتبيّن ان اصل جميع الخطايا هو حب الدنيا؛ فقد روي عن الامام الصادق (ع) إنه قال: "حب الدنيا رأس كل خطيئة"[2]. نظراً الى ان حب الدنيا يبعث على تعلق الانسان بها ونسيانه لأهدافه، واقترافه لألوان الخطايا، وأول الخطايا والذنوب التي تنشأ من حب الدنيا، هو توهم الإنسان بأن هذه الحياة العابرة والمؤقتة حياة خالدة، وكلما يتمزق ستار ظنه يستوحش من الموت ويعتريه الخوف. وبالنتيجة، حتى انه قد يغضب من الله سبحانه وتعالى.

الذنب الآخر الذي ينشأ من حب الدنيا، هو ضعف ارادة الانسان. فمن الطبيعي ان الشيء الذي يجعل الانسان انساناً، هو قوة ارادته، امّا إذا سحقت هذه الارادة على اثر حب الدنيا، لا يبقى بعد ذلك من انسانيته شيءٌ.

الذنب الثالث الذي يتمخض عن حب الدنيا، هو ان الانسان لا يشبع منها مطلقاً. ومن اجل التمتع منها أكثر، لا يتورع عن إقتراف أي ذنب وينتهي في نهاية المطاف بارتكاب جميع الذنوب. بيّن الامام الخميني بعضاً من مفاسد حب الدنيا بالشكل التالي:

"من مفاسد حب الدنيا والتعلق بها، تخويفها الانسان من الموت...ومن المفاسد الكبرى لحب الدنيا هو انها...توهن عزم الانسان وتضعف ارادته...ولأنه قد شخّص ان الدنيا وزخارفها هي الكمال، يكثر طمعه ويزداد عشقه ويزداد احتياجه الى الدنيا ويضع الفقر والحاجة نصب عينيه"[3]. بالنتيجة يكون كالعطشان الذي يشرب من ماء البحر وكلما ازداد شرباً ازداد عطشاً.

---

١ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٢١.
٢ – اصول الكافي، ج ٢، ص ٣١٥.
٣ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٢٤ –١٢٨.

ج- الدنيا والآخرة، مكملتان احداهما الأخرى

للإنسان سفر طويل ينتظره، من الثرى الى الثريا. في البداية نشأ في ذرة لا ترى بالعين المجردة، لكن في نهاية موعد السفر يضع قدماً على قمة عالم وتضيع في وجوده العوالم. هو ذلك السفر العظيم من الخلق الى الحق، هو سفرٌ معنوي وزاده همة الانسان وإيمانه.

اذا عرف الانسان غاية سفره وقدّرها حق قدرها، فقد جعل الدنيا مقدمة للآخرة ومزرعة لها. عند حذف هذه المقدمة، لا يبقى وجود للآخرة والمقصود. فلو لم تكن هناك دنيا، فلن تكون هناك آخرة ايضاً. ويكون للسفر والحركة معنى في حالة إقرار هذا التقابل فقط. غير إن السفر من الدنيا الى الآخرة ليس سفراً مكانياً، بل هو سفر باطنيٌ وسلوك روحي.

يصوّر القرآن، الدنيا بأنها الظاهر والطبقة السطحية للآخرة. والآخرة هي الباطن والطبقة التحتية للدنيا، لكن الكثير من الناس لا يدركون هذه الحقيقة وفقط **«يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»**[1].

إن سبب هذه الغفلة واللامبالاة، هو انهم لم ينتبهوا الى حقيقة ان السماء والارض وكل ما فيهما، قد خُلق بالحق، ولكل ظاهرة وظيفة خاصة. لو ان هذا البشر الترابي تمعن عميقاً في ماهية هذه الدنيا وفهم حقيقة حالها، عند ذلك سينتفع منها، من غير ان يجعلها هدفه ويصبح سجيناً لها ومتعلقاً بها. غير ان الآخرة، رهينة بعمران الدنيا؛ فالذي لم يستثمر الدنيا سيخسر في الآخرة. ان السعي والمثابرة في الدنيا تكون ذات قيمة؛ لأنها تضمن الآخرة وبنفس هذه النظرة يفهم معنى القول الشائع" من لا معاش له، لا معاد له".

١- سورة الروم، الآية ٧.

هذه النظرة إلى الدنيا والآخرة بعيون منفتحة تجعل من كل نشـــاط اقتصـــادي وحضور اجتماعي ذا معنى، دون ان تجعل الانسان اسير دوامة الاعمال اليومية. إن ما نُقل عن أن رسول الله (ص) كان يعتبر المسيحية واليهودية بأنهما تنظـــران الى الامور بعين واحدة، والإسلام ينظر الى دنيا الانسان وأخرته، يرمي الى بيان هـــذه الحقيقة. الدين اليهودي يُغرق الانسان في نشاط هذا العالم بشكل يمنعه عن التفكير بالآخرة. والمسيحية أيضاً تغرس هاجس الآخرة في قلب اتباعها الى درجة تنســـيهم شأن هذا العالم.

دين الإسلام هو الدين الوحيد الذي يعتبر النشاط الاقتصادي وتـــوفير نفقـــات الزوجة والأبناء نوعاً من النشاط المعنوي وجهاداً في سبيل الله، ويعدّ العمل عبادة. من هذا المنطلق، يكون النشاط الاقتصادي ممدوحاً ومحبوباً، بل يرى ترك النشاطات الاقتصادية والامتناع عن المشاركة في ميادين الحياة بمثابة خروج عن الدين. وإنمـــا يُذم الميل الى الدنيا فيما اذا انسى الانسان ذكر الله وذكر غايته، بينما لا يذم ما لا يكون عوناً له في هذا السفر ومن اجل الوصول الى المقصود:

ما الدنيا؟ هي الغفلة عن الله لا القماش والنقد والميزان والمرأة
المال الذي من اجل الدين كن له حمول "نعم المال الصالح" سماه الرسول[1]
الماء في السفينة فناء للسفينة الماء تحت السفينة وقاء لها[2]

---

١ – اشارة الى قول رسول الله (ص): نعم المال الصالح للرجل الصالح، احاديث وقصص المثنوي، ص ٤٩.
٢ – المثنوي، ج ١، ص ٥٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلسفة الألم

من المسائل التي شغلت ذهن الانسان منذ أمد بعيد، مسألة وجود الآلام والمتاعب التي تخلو في الظاهر من كلّ فائدة. إن للشر والشقاء في عالمنا وجوداً حقيقياً لا يمكن إنكاره، وقد ذاق كل انسان انواعاً مختلفة منه في حياته وكانت له تجربة معه. ان الحياة الخالية من الآلام، والسرور الذي لا تمازجه هموم، أمر لا وجود له إلاّ في عالم الخيال، وأما الواقع فهو ممزوج معهما.

يوجد سؤالان اساسيّان حول البلاء والشقاء، احدهما: ما هو مصدر الشقاء وما منشأه؟ والآخر: هل ان ذلك ينسجم مع العدل الالهي واللطف الرباني؟

يجب على جميع اصحاب الديانات في العالم الاجابة عن هذين السؤالين. فإن كان الله تعالى خالقاً لهذا العالم ومظهراً للخير فقط، فما هو مصدر الشقاء اذاً؟ وهل من الممكن ان يكون اله الخير سبباً للشرّ ايضاً؟ أي هل يكون مميتاً ايضاً مثلما يكون مُحيياً؟

يصعب على الكثيرين قبول الحقيقة القائلة بان الله الواحد هو مصدر الخلق كله (وحتى الذي يبدو شراً في الظاهر)، لذا فانهم غالباً ما سلكوا سبيل الشرك، او على

الأقل ذهبوا إلى القول بوجود الهين (مثل المانوية). فقد روى كوئيلو بأن الكاهن الاعظم الذي كان يعتقد بوجود الهة متعددة ضحك مستنكراً قول النبي ايليا بوحدانية الله، وسأله قائلاً: "أتريد ان تقول حسب اعتقادك ان الاله الذي يُرسل الاعاصير هو نفسه الذي يُنبت الحنطة، حتى وان تفاوت هذان الشيئان تماماً"؟[1]

أما الملاحظة الأخرى فهي ان جميع تعاليم الاديان عرّفت الاله بالقادر المطلق والحكيم المطلق والرحمن والرحيم، وهذه الصفات لا تنسجم على الظاهر مع وجود الشقاء.

وقد طُرحت اجوبة فلسفية وأخلاقية متنوعة لهذين السؤالين.

توصل بوذا بعد تجربة مديدة وتأمل عميق إلى عدة حقائق سامية، منها: ان وجود الشقاء في العالم حتمي ولا يمكن اجتنابه. ثم قدم بوذا الذي لم يكن يعتقد بالتوحيد – على الطريقة الابراهيمية – تحليلاً مفصّلاً عن ظاهرة الالم وعرض سبلاً للخلاص منه كلياً. ولكن مع ان السؤال الأول يطغي عليه الجانب الفلسفي، الا ان السؤال الثاني الذي يتعرض للجانب الأخلاقي للشقاء هو الذي شغل الاذهان أكثر.

هل أن جميع الآلام الموجودة في العالم مقبولة؟ وألا يمكن ان يكون العالم افضل مما هو عليه؟ وهل تتماشى هذه الآلام مع العدل والعلم والقدرة الالهية؟ وإن كان هناك موجود آخر غير الله قادر على صنع عالم آخر، فهل بامكانه خلق عالم افضل مما هو موجود حالياً؟ وهل ادعاء الشاعر صحيح حين يقول:

لو كان لي كالله في فلك يدٌ لما ابقيتُ للافلاك من آثارِ
وخلقتُ افلاكاً تدور محلها وتسيرُ حسبَ مشيئةِ الاحرارِ[2]

١- باولوكوئيلو، كوه بنجم(الجبل الخامس)، ترجمة دل آرا قهرمان، طهران، نشر البرز، ١٣٧٧ش، ص ٨٠.

٢ – أصل الشعر باللغة الفارسية هو:

كر بر فلكم دست بُدى چون يزدان برداشتمى من اين فلك را ز ميان

ومن جملة اقدم واشهر الكتابات التي وردت حول الشقاء هو كتاب ايـــوب في مجموعة العهد القديم.

لقد سمعنا كلنا بقصة النبي ايوب، فقد أشار القرآن الكريم إلى قصة حياته بايجاز، وقال ان ايوب قد مسّه البلاء والضر ولكنه صبر، وذاق مـــرارة الالم إلى ان بلـــغ العاقبة السعيدة. وكما يروي لنا القرآن فان ايوب قد ابتلى بعذاب شديد جداً إلى ان اضطر إلى رفع يديه إلى السماء سائلاً العون من الله تعالى، فاستجاب لـــه ربـــه تعالى ورد عليه كل ما سلب منه وقال عنه:

﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْـــبٍ وَعَـــذَابٍ * ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ * وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ* وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[1].

اما المصادر المسيحية واليهودية فقد تناولت قصة أيوب بصورة اكثر تفصيلاً.

جاء في كتاب ايوب الذي صار بعد ذلك موضع بحث، وكتبت حوله شـــروح كثيرة: ان ايوب كان رجلاً مقتدراً وثرياً وذاع صيت قدرته وثروته في الارجـــاء: "كان لايوب سبعة ابناء وثلاث بنات، وكان يملك سبعة آلاف من الاغنام وثلاثة آلاف من الإبل وخمسمائة زوج من الابقار، وخمسمائة من اناث الحمير وكانت له اعداد كبيرة من الغلمان. وكان أثري الناس في تلك البلاد"[2]. كان ايوب رجـــلاً صالحاً ومحسناً، يصل المحتاجين ويقضي حوائجهم. لقد أثنى الله تعالى يوماً عليه أمام

= وز نو فلكى ديگر چنـــان ساختمى كآزاده به كام دل رسيدى آسان

١- سورة ص، الآيات ٤١ – ٤٤.

٢- كتاب أيوب، مجموعة كتب تاريخي وحكمت(مجموعة الكتب التاريخية والحكمة)، تحت الترجمـــة تحـــت اشراف القس ساروخاجيكي، ص٧٩٨.

الملائكة وقال عنه: "ليس على الارض مثله، فهو رجل صالح ويتقي الله ويتجنب الذنوب"[1].

فقال الشيطان معترضاً وكان من الحاضرين: "لو لم يكن في التقوى منفعة له لما اتقى، فأنت قد حفظته واهله وامواله من كل ضرر وشر، وباركت له في سعيه ووسّعت عليه ثروته، فاسلب ما عنده وسترى انه سيكفر بك علانية"[2].

وهكذا بدأ الامتحان العظيم، وحصل الشيطان على اذن ليفعل به ما يشاء سوى التسلط على جسمه وعقله. فانصبت عليه المصائب الواحدة تلو الأخرى، وذهبت جميع امواله ومات ابناؤه واصيب بمرض وتحمّل آلاماً شديدة في جسمه، وطُرد من قومه، ونساه اصحابه ووصل الامر بزوجته إلى عتابه وملامته، فكان صابراً على كل ذلك. حتى أتاه وهو على تلك الحالة ثلاثة من أصحابه وشرعوا بتعذيبه روحياً، لانهم كانوا يعتقدون ان بلاء ايوب ليس سوى كفّارة لذنوب كان قد ارتكبها، فاصرّوا عليه ان يتوب من ذنوبه لكي يغفر له الله تعالى. ولكن ايوب كان يبين لهم بأنه لم يرتكب ذنباً، وان هذا البلاء والمصاب لا علاقة له بارتكاب الذنوب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

يُعتبر هذا الحوار من أعمق وأجمل المحادثات في باب بلاء الانسان؛ فهي تعرض آراء مختلفة حول الشر ومنشأه. وخلاصة الكلام هي ان اولئك الاشخاص الثلاثة لم يتمكنوا من حمل ايوب على الاقرار بذنوب وآثام لم يقترفها. ثم ان الله شافاه واعاد اليه امواله ووهب له اولاداً عوضاً عن الاولاد الذين فقدهم، وألهَمَ اولئك الافراد بالذهاب إلى أيوب والاعتذار منه.

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق.

وهكذا استرجع ايوب مكانته وعلم الجميع بان بلاءه لم يكن أثر ذنب كان قد ارتكبه وانما كان اختباراً لاثبات رسوخه على الايمان.

مع كل ذلك يظل هذا السؤال موضع بحث وهو لماذا يعاني الانسان الصالح الآلام والشقاء؟ وبقي هذا السؤال واسئلة اخرى من هذا القبيل موضع البحث لمئات السنين، وحاول كل شخص تقديم ما يراه من اجابة مناسبة عنه من خلال تحليل ماهية الشرّ (كما فعل افلاطون) او شرح فوائده (كما فعل أغوستين). ولا زالت هذه الاسئلة موضع بحث ومدعاة للتأمل[1].

أما السؤال الذي ينبغي ان نتناوله بالبحث هنا فهو: هل ان وجود هذا الشر والشقاء في العالم امر أخلاقي؟ وهل ينسجم ذلك مع الصفات الكريمة لله تعالى، ام لا؟ يمكن الاجابة عن مثل هذه التساؤلات من الزاوية الايمانية مع قبول الاصول الدينية والتسليم الكامل بها.

ويقول المؤمن في ضوء هذه الرؤية ان جميع مكونات الوجود تعتبر جزءاً لا يتجزأ من خلق الله الذي من صفاته الحكمة ايضاً. وبما ان جميع افعال الشخص الحكيم حكيمة ايضاً، إذاً فالشر والشقاء والالم له حكمة ايضاً.

نحن لا ندرك اسرار الكثير من الشرور، لكن جهلنا بها لا يعني عدم وجود حكمة تكمن وراءها، وانما يشير فقط إلى مقدار جهلنا، وان مقدار ما نعلم لا يكاد يشكل شيئاً ذا بالٍ بالمقارنة إلى ما نعلم؛ اذ انه لا يساوي الاّ قطرة من بحر العلم[2].

١- طرحت هذه المسألة في الكتب الفلسفية والكلامية تحت عنوان (الشرور)، وافضل ما كتب في هذا المجال في اللغة الفارسية هو كتاب العدل الالهي للمرحوم الشهيد المطهري، فقد طرح فيه بحوثاً معقدة جداً بأسلوب بسيط وجذاب. ومن اجل الاطلاع على البحوث الجديدة حول هذه المسألة، يمكن مراجعة كتاب: العقل والعقائد الدينية، تأليف بترسون، مايكل وآخرين، وكتاب: در آمدى بر فلسفه دين(نقد على الفلسفة الدينية)، ترجمة احمد نراقي وابراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ١٣٧٦ش، ص ١٧٥ — ٢١٣.

٢- ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾، سورة الاسراء، الآية ٨٥.

ولكن لا يمكن لهذا الجواب ان يكون مقنعاً لجميع الاذهان ويبقى باعثاً للتحدي لدى قسم آخر من الباحثين الذين يحاولون اعطاء اجابة اكثر تفصيلاً لهذا السؤال من خلال التأمل العميق في ماهية العالم وما يكتنفه من مظاهر الالم والعناء وما يتبعهما من تأثيرات. ويؤمن هؤلاء بحكمة الفعل الالهي الا انهم يهدفون إلى معرفة الحكمة المودعة في طيات هذا الشقاء والنتائج المترتبة عليه. وبالنتيجة اصبح بحث العدل الالهي في ضوء هذه التأملات من أشدّ المباحث المثيرة للجدل في ميداني علم الكلام وفلسفة الدين، واضحى حقلاً لاختبار قدرات الذهن البشري.

يحاول الامام الخميني من خلال الاستناد إلى السنة التي تسعى إلى تبيان مسألة الشر، إلى جانب قبوله للاصول الفلسفية التي تقول بان وجود الشرور أمر لا مفر منه، تسليط الاضواء على الجانب الأخلاقي للشر، ويمكن توضيح رؤيته في هذا المجال عبر المحاور التالية:

أ- الشرّ نسبي؛

ب- الشرّ بنّاء؛

ج- الآخرة دار جزاء؛

د- معاناة كل شخص تتناسب مع مقدار ادراكه؛

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أ- الشرّ نسبي

من الطبيعي اننا ننظر إلى العالم من منظار منافعنا الشخصية، ونُقيّم كل شيء ونصنفه في ضوء ما يجلب لنا من منافع واضرار.

نحن لا ننظر إلى العالم على أساس انه وجود عيني ومستقل ومنفصل عن وجودنا، ويتضح ذلك جليّاً خصوصاً في الظواهر المرتبطة بمصيرنا؛ فنحن على سبيل المثال نطلق على بعض الاعشاب اسم الادغال المتطفلة، هذا النوع من

التصنيف لا يزودنا بأية معلومات عن طبيعة هذا العشب وانما يُبيّن فقط حكمنا بصدده، ولو سألنا احد: ما هو الدغل؟ سنجيبه بأنه نبات خالٍ من الفائدة، او هو نبات ينمو تلقائياً في الحدائق والبساتين، والحقيقة ان هذه الأجوبة تعكس شيئاً واحداً وهو ان التسمية التي نطلقها على هذا النوع من الاعشاب تنبثق من عدم فائدتها لنا، او ضررها لنا، ولو ان بعض هذه الادغال كشفت فوائده لنا، فسرعان ما يتغير تصنيفنا لها وحكمنا عليها. لهذا فان المفكر والشاعر الامريكي (امرسون) يتساءل: ما هو الدغل؟ فيجيب نفسه: "هو العشب الذي لم تُكتشف فوائده بعد".

نرى بوضوح في هذا المثال ان الحديث لا يتطرق إلى حقيقة الادغال ولا يُبيّن معناها. الدغل مفهوم قيّم يتعلق بعالم ذهن الانسان.

يضرب البروفسور (ايزوتسو) المثال نفسه ويحلله بالصورة التالية:

" لو اخذنا بنظر الاعتبار كلمة الدغل مثلاً، لوجدنا ان قواميس اللغة تعرفها على النحو التالي: هو نبات بريّ ينمو بشكل تلقائي في كل مكان"، وبعبارة أخرى، هو عشب غير مرغوب فيه. ولكن في عالم الواقع العيني أي في عالم الطبيعية لا يوجد شيء اسمه نبات غير مرغوب فيه، وانما هو أمر موجود فقط في منظار الانسان الذي ينظر به إلى الاشياء المعقدة للغاية في الطبيعة ويصنفها ويقسمها ويعطيها تقييماً مختلفاً قائماً على أساس مقاصده وغاياته[1].

إذاً نظرتنا إلى الوجود ليست نظرة محايدة، وغالباً ما نُصنف الاشياء ونعرّفها على ضوء مصالحنا، ولا نقصد هنا المصالح الذاتية الفردية وانما المراد هو مصالح النوع البشري، أي ان كل ما يعود على الانسان بمنفعة فهو حسن وكل ما هو ليس كذلك فهو قبيح. نعود بعد هذا التحليل إلى مسألة الشر لنرى ما هي حقيقته.

١- توشيهيكو ايزوتسو، مفاهيم أخلاقي - ديني در قرآن مجيد(المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن)، ترجمة فريدون بدره اى، طهران، فرزان ١٣٧٨ش، ص ١٤ - ١٥.

فكل تعريف طرح للشر والالم انما مصدره الانسان نفسه، أي ان الشر يكتسب معناه من خلال ارتباطه بالانسان فقط، سواء كان الشر، شراً طبيعياً ام أخلاقياً. ففي كلتا الحالتين نطلق تسمية الشر على اية ظاهرة تجلب لنا الآلام والمتاعب، أو تعرض مكانتنا إلى الخطر وتبعث في نفوسنا الخوف. نسمي الفيضانات الكاسحة شراً لانها تقطع جميع خطوط مواصلاتنا وتدمر محاصيلنا وانتاجنا وتهدم بيوتنا، وبالنهاية تعرض حياتنا إلى الخطر، ولكن لو اسقطنا من حساباتنا خطره علينا وضرره على مصالحنا، لتحول في نظرنا إلى ظاهرة طبيعية صرفة ولزال اسم الشرّ منه. و هذا المعنى يصدق على الحيوانات الخطرة ايضاً؛ فنحن نعتبر الزواحف السامة كالافعى السامة شراً وخطراً علينا لانه من الممكن ان يقضي علينا بلدغة واحدة. في حين ان هذه الانياب السامة هي من اهم عوامل الحفاظ على وجود الافعى نفسها وديمومة نسلها. إذاً، هذا الشرّ يعتبر بالنسبة للافعى خيراً.

ومن الطبيعي فانه يمكن التساؤل بعدئذ عن فائدة وجود الافاعي السامّة بالنسبة الينا، والقول بان عدمها افضل من وجودها. ويمكن الاجابة عن هذا السؤال بصورة مفصلة، واثبات ضرورة وجود الافاعي في نظام الطبيعة وانها تشكل جزءاً منه. ولكننا نكتفي هنا بجواب مختصر وهو ان أساس هذا السؤال ينبثق من انانية الانسان الذي ينظر إلى جميع الموجودات من منظار منفعته الذاتية، ثم يسأل عن الخير الكامن في وجود الافعى السامّة. ويكفيه في هذا المجال ان ينظر إلى الوجود من خلال منظار هذه الافعى السامّة التي من الممكن ان تتساءل بدورها عن مدى ضرورة وجود الانسان وتقول: ان هذا الموجود الذي يمشي على قدمين ويدأب على قتل الافاعي، ما هو الا شر بالكامل للطبيعة، إذاً فما هي ضرورة وجوده بالنسبة للطبيعة؟

ومن هنا نستنتج ان نظرتنا إلى الطبيعة نظرة احادية تنطلق من دوافع نفعية، واننا لو توجهنا لهذا الامر بصورة جيدة لوجدنا ان ما نعتبره شراً، انّما هو شر بالنسبة لنا فقط، ولو غيّرنا رؤيتنا سنلتفت إلى خيره ايضاً.

وفضلاً عن ان نظرة الجنس البشري إلى الطبيعة تجري على هذه الشاكلة، فان نظرة كل واحد من بني الانسان إلى بعضهم الآخر تحمل هذا الطابع ايضاً.

لابد ان كل واحد منّا سمع بالقصة القديمة التي تحكي عن جارين كان احدهما فلاحاً والآخر فخّاراً. ففي احدى السنوات كرس الفلاح كل جهوده وزرع اراضٍ شاسعة، وكذلك صنع الفخّار اواني فخارية كثيرة. فكان الفلاح يبتهل إلى ربّه باستمرار لينزل المطر لكي ينمو زرعه ويكثر محصوله، في حين كان الفخّار يخشى نزول المطر ويرفع يده إلى السماء داعياً ان تشرق الشمس لكي تجف مصنوعاته الفخارية. وبهذا فان الشمس تمثل بالنسبة إلى الفلاح شراً، بينما المطر شر للفخّار؛ أي ان هذا الشر والخير ارتبط مع المنفعة الذاتية لكل واحد منهما انطلاقاً من نظرته إلى الأمر في ضوء نفعه وضرره ويطلق عليه عنوان الخير والشر. وهذا هو ما تعنيه نسبية الشر، فلو لم يكن هناك حُكم بشري على هذه الظواهر، لما وجد على الاطلاق شيء اسمه شر. ولكن متى ما تدخل الحكم البشري القائم على المنافع الشخصية، فان مسألة الشر تظهر ايضاً إلى الوجود.

إذاً لا يوجد على الاطلاق شيء للشر في نفسه وانما يطلق عليه متى ما اقترن بمعنى ما؛ أي ان الشر هو كل ما لا ينسجم مع منافعنا. وبهذا المعنى يكون الشر نسبياً.

ومن جانب آخر، بالنظر إلى تغيّر منافعنا تبعاً لتغيّر الظروف، فمن الممكن ان يصبح اليوم ذلك الامر خيراً بعد ان كان بالامس شراً، والعكس صحيح ايضاً. وبالنتيجة يكون الشر نسبيّاً بهذا المعنى ايضاً.

افترض انك كان لديك موعداً لمقابلة احد اصدقائك المخلصين، ولكن ضيفاً ثقيلاً جاءك إلى البيت قبل مغادرتك إلى الموعد وصرت مضطراً إلى المكوث معه، وبالنتيجة لم تتمكن من الذهاب في الموعد المقرر، فهذا الضيف يُعتبر حينذاك شراً، ولكن لو حصل بعدما تقرر موعد اللقاء مع صديقك ما قلّل من رغبتك في الذهاب اليه، فانك ستبحث عن عذر للانصراف عنه ولو أتاك ذلك الضيف في ذلك الحين لكان حضوره اليك خيراً.

لقد طرقت مسامعنا قصة ذلك الزوج القبيح المنظر الذي كانت تنفر منه زوجته إلى ان سمعت ذات ليلة وقع اقدام لص، فهرعت خائفة والتصقت بزوجها، فلما علم الزوج سر ذلك الحب غير المألوف، دعا اللص ورحّب به وقال له خذ ما تشاء فانه حلال عليك.

إذاً الشر نسبي بكلا المعنيين، أي انه نسبي لأن مداه وقيمته تتحددان من خلال رؤية الانسان فقط، والسبب الآخر لأن منافعنا متغيّرة تبعاً لتغير الظروف؛ أي ان شر الامس خير اليوم وخير الامس شر اليوم.

وكما يُفهم من قول الشاعر حين يقول:

إن الشرّ ليس مطلقاً في هذا العالم وانما هو نسبي

وان سم الافعى الذي يؤدي بالانسان إلى الممات

هو بالنسبة إلى الحية عنصر حياة

وان البحر بالنسبة للمخلوقات المائية كالجنة

في حين انه بالنسبة للكائنات الترابية موت وفناء

وهكذا تُقاس الامور فانها نسبية بالنسبة لبعضها الآخر

فربما يعتبر زيد في نظر شخص شيطاناً

في حين يعتبر بالنسبة لشخص آخر سلطاناً

فهذا يقول زيد صدّيق و محبوب

وذاك يقول انه كافر ويستحق القتل

فاذا شئت ان ترى شيئاً ما حلواً

فما عليك الا ان تنظر اليه بمنظار عشّاقه[1]

وعلى العموم فان نسبية الشرّ لها معنىً فلسفي اعمق، ولطالما قرأنا ان هذه الدنيا دار حركة وتغيير، ويعبّر عنها الامام بأنها (دار تصرم وتغيير ومجاز)[2]، وانه لا يوجد في هذا العالم شيء ساكن بل كل شيء في حركة، وان كل ظاهرة فيه تتحرك نحو كمالها.

لقد خلق الله تعالى كل ظاهرة في هذا العالم وهي تتحرك بما جبلت عليه وبالهداية التكوينية المودعة فيها، كما هو الحال بالنسبة إلى شجرة اليوم، فانها في الحقيقة كانت بالأمس بذرة، وجنين اليوم كان بالأمس نطفة، وسيكون بالغد طفلاً. وهكذا فان هذا السير يستمر على الدوام. ولكن هذه الحركة ينتج عنها بصورة طبيعية تناقضاً وازدواجية؛ فالجنين الذي يُريد التحول إلى مرحلة الطفولة عليه ان ينتزع ذاته من الحالة الاولى لكي يتكامل دوره الآخر. وهكذا بالنسبة

١- المثنوي، ج ٤، ص ١١ – ١٢. وأصل الشعر باللغة الفارسية هو:

يس بد مطلق نباشد در جهان — بد به نسبت باشد، این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست — که یکی را یا، دگر را پند نیست
مر یکی را یا، دگر را پایبند — مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند
زهر مار، آن مار را باشد حیات — نسبتش با آدمی باشد ممات
خلق آبی را بود دریا چو باغ — خلق خاکی را بود آن، مرگ و داغ
همچنین برمی شمرای مرد کار! — نسبت این، از یکی کس تا هزار
زید اندر حق آن شیطان بود — در حق شخص دگر سلطان بود
آن بگوید: زید صدّیق سنی است — وین بگوید: زید گبر کُشتی است
گر توخواهی کو تورا باشد شکر — پس ورا از چشم عُشّاقش نگر

٢ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ١٢٠.

للبذرة فانها لكي تتحول إلى شجرة يجب عليها شقّ غلافها، والطفل الذي يُريد الحصول على اسنان دائمية وثابتة، يجب عليه ان يترع اسنانه اللبنية، والفتى الذي يرغب في حياة مستقلة يجب عليه تقليص اتكاله على عائلته وان يتحمل مسؤولية حريته.

ان جميع هذه التحولات تحدث في ظل اجواء من الآلام والمتاعب؛ فلا يولد جنين على الاطلاق بلا ألم او عذاب. وكذلك الحال بالنسبة للبذرة، والفتى الذي يرغب بعضلات قوية وجسم متناسق عليه تحمل قساوة رفع الاثقال وما ينجم عنه من آلام تجمع احماض اللبنيك في عضلاته، وكذلك يجب ان يتغاضى على تمزق أنسجة عضلاته لفترة معينة، وكذلك يجب على الفراشة البقاء في محاصرة الشرنقة لفترة زمنية حتى تنمو اجنحتها الجميلة وتصبح مؤهلة لمرحلة جديدة في حياتها.

كل ذلك يعني عدم حدوث اية حركة او تغيير بلا الم ولا مشقة ولا انعتاق من الوضع السابق. وهناك قول معروف للملا صدرا يؤيد هذه الحقيقة، حيث يقول: "لولا التضاد، لما صح دوام الفيض عن مبدأ الجواد" فلا يمكن لأحد انكار هذه الحقيقة على الاطلاق.

ان تلميذ الأمس الذي يريد ان يصبح طالباً جامعياً يجب عليه تحمل معاناة فراق اصدقاء الابتدائية لكي يتمكن من الارتباط مع اصدقاء جُدد وكذلك التكيّف مع بيئة جديدة. وعلى هذا الأساس فان كل ظاهرة ومن أجل تكاملها تمر بحالة تناقض مع نفسها، بل قد تتعارض ايضاً بعض الظواهر الاخرى التي تقف حائلاً دون تكاملها. وهنا ينشب بينهما صراع على كل الأصعدة، وهذا الصراع الحتمي الزاخر بالخير والبركة لا يُغلب فيه أحد بصورة نهائية.

يتناول الامام احياناً بحث الشر من هذه الزاوية فيقول: "ان جميع هذه الشرور والاختلام والهلاك والامراض والحوادث الغريبة المهلكة والمؤذيات وغير ذلك من

المصائب والآلام في هذا العالم المادي الطبيعي، وفي الهاوية الضيقة المظلمة ينشأ من التضاد والاصطدام الحاصل بين الموجودات"[1].

اذاً فالشرّ بهذا المعنى نسبي ايضاً، أي ان أي حادث ينطوي على شرّ للبعض وخير للبعض الآخر. وان سقوط أي شخص وكسر ساقه شر له، ولكن هذا الحادث المؤسف فيه خير لطبيب الكسور، لماذا؟ لان حياته العملية مرتبطة بهذا النوع من الشرور. ويذهب الامام إلى ما هو ابعد من ذلك، فيعتبر الشرّ نسبياً بل ويقول ايضاً بأنه امر عدمي. أي يمكن القول بتعبير ادق بأن الشر ليس موجوداً بذاته وانما يأتي تبعاً لموجودات اخرى تعتبر عين الخيرات:

"ان جميع هذه الشرور... ناتجة من تضاد وتعارض الموجودات فيما بينها، لا من الجهة الوجودية، بل يحصل من جراء نقص النشأة وضيق المكان، ويعزى ذلك إلى الحدود والنقائص الخارجة عن اطار نور الجعل بل تكون في الحقيقة دون الجعل. ان اصل الحقيقة هو نور الوجود المنزّه من كل الشرور والعيوب والنواقص، وأما النقائص والشرور والاشياء الضارة والمؤذية، فهي غير مجعولة بالذات ولكنها مجعولة بالعرض"[2].

ان النظرية القائلة بأن الشر أمر عدمي من النظريات الفلسفية القديمة، وفهمها يستلزم التمهيد له بمقدمات فنية لا مجال لها في هذا البحث المقتضب، ولكن خلاصته هي ان الشر ليس حقيقة عينية او موجود يمكن الاشارة اليه، وانما هو أمر نسبي. وذلك يعني انه شر بالنسبة لنا، وشر وفق حكمنا عليه، وبما ان هذا الحكم يتوقف على منافعنا المتغيرة، وهذا يعني بالنتيجة ان الشر متغير ايضاً وليس ثابتاً. ان التكامل في هذا العالم الترابي يستلزم هجر الوضع الفعلي والقبول ببعض المصاعب

١- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٦٤٣.

٢- المصدر السابق، ص ٦٤٣ – ٦٤٤.

التي تسبب الشقاء والألم والشر. وهكذا يتبين ان الشر أمر حتمي لا مفر منه في عالمنا هذا، ولكن مع ذلك يبقى هذا الشر نسبياً ايضاً وليس مطلقاً وهو ضروري للتكامل:

النظرة العامة توحي وكأن — هذا العالم يعيش حرباً شاملة
بين كل ذرة وذرة — كما هو الحال بين الدين والكفار
تلك الذرة تسبح في اليسار — وتلك تسير طالبة جهة اليمين
ذرة مرتفعة واخرى هابطة — فانظر إلى حربها التي لا تهدأ
حرب طباع، وحرب افعال، وحرب كلامية — حرب فتاكة بين الاجزاء
ان هذا العالم قائم على الحرب بين عناصره — كما يبدو للعيان حتى يتحلل[1]

ب- الشرّ بنّاء

اتسمت الصفحات السابقة بغلبة الطابع الفلسفي على بحث مكانة الشر في نظام الوجود. وكنا نهدف من ورائه تسليط الاضواء على هذه المسألة؛ وهي ان الشر نسبي وليس حقيقة مستقلة عن رؤية الانسان. وأما هنا فسيكون الحديث عن نتائجه وآثاره.

السؤال المطروح هنا هو: ما هي فائدة الشرّ للانسان سواء كان نسبياً او حقيقة عينية ومطلقة؟ وهذا هو ذات المحور الذي يدور حوله موضوع الكتاب المعروف باسم (ايوب). لماذا يجب ان يُبتلى انسان صالح وتقي كأيوب بهذه المصائب

١- المثنوي، ج ٦، ص ١٠ — ١١. وأصل الشعر باللغة الفارسية هو:

این جهان جنگ است چون کل بنگری — ذره با ذره، چو دین با کافری
آن یکی ذره همی برّد به چپ — و آن دگر سوی یمین اندر طلب
ذره ای بالا و آن دیگر نگون — جنگ فعلی‌شان بین اندر رکون...
جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول — در میان جزوها، حربی است هول
این جهان زین جنگ قایم می بُوَد — در عناصر در نگر تا حل شود

ويتحمل الوان الشقاء؟ حاول الكثيرون الاجابة عن هذا السؤال، ولكن معظم الاجابات كانت تشتمل على مسألة واحدة وهي التأكيد على الدور البنّاء للشرّ بالنسبة للانسان. كما أكد الكثير من العرفاء وعلماء الأخلاق على ضرورة وجود بعض الشرور لاجل تربية روح الانسان وبناء شخصيته.

يحقق الانسان عادة رقيه وتكامله فقط في الاجواء المناسبة وفي ظل توفر الشروط اللازمة لذلك. ولكن هذه الاجواء المناسبة لا تعني الرفاه والراحة المطلقة، وانما تعني ايضاً مواجهته لبعض المصاعب والآلام. نذكر على سبيل المثال ان سائق العجلة الذي يقود عجلته في طريق خارجي مستوٍ خالٍ من الانحناءات سرعان ما يطغى النعاس عليه، وقد يتعرض إلى حادث اصطدام في مسيره. وأما لو قادها في طرق مليئة بالمنعطفات فانه يظل منتبهاً ويقظاً خشية الوقوع في المخاطر. وهذا الامر يشبه إلى حد بعيد فلسفة بعض الشرور التي تُبقي الانسان في حالة يقظة وانتباه حتى يكون متأهباً للتغلب على الموانع التي تعترض سبيله.

أطلق متكلم مسيحي معاصر على هذه النظرية اسم "نظرية العدل الالهي في تربية الروح" ولكن لماذا هذه التسمية؟ "لان هذه النظرية تُعبّر عن برنامج الهي عظيم لمساعدة الانسان لبلوغ الكمال الأخلاقي والروحي. يتضح في ضوء هذه النظرية ان عيش الانسان في اجواء خاصة ضروري جداً لتربيته روحياً؛ ذلك لأن الاجواء التي تتوفر فيها موجبات النضج الروحي والأخلاقي للانسان هي تلك الاجواء التي تتميز بظروف وفرص حقيقية لتجسيد وبلورة فضائله الأخلاقية، وتتاح له فيها المتطلبات الواقعية لتحقق الايمان بالله"[1].

١- بترسون، مايكل وآخرين، عقل واعتقاد ديني: در آمدي بر فلسفه دين(العقل والعقيدة الدينية : نقد على الفلسفة الدينية)، ترجمة احمد نراقي وابراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ١٣٧٦ش، ص ٢٠٥.

نذكر كمثال على ذلك الدورات التدريبية التي تُطبّق على الجنود، فهي تكون عادة في غاية القساوة والصعوبة لغرض ممارسة أشدّ الضغوط الجسمية والروحية عليهم وليس الهدف منها طبعاً ايذائهم، وانما لجعلهم اكثر استعداداً لخوض التحديات الواقعية ومجابهة الظروف الحياتية.

حسناً، فاذا تعاملنا على هذا المنوال مع ما يُسمى شراً، فان رؤيتنا لهذه الامور ستتغير كلياً. فالمدرب الذي يحفّز المتدربين تحت اشرافه على ممارسة التمارين الصعبة والمكثفة، لا يهدف من وراء ذلك سوى رفع قدراتهم الجسمية، وكذلك الحال بالنسبة للاستاذ الذي يكلف طلابه بواجبات صعبة، فانه يبغي من ذلك الارتقاء بمستواهم العلمي، وهذا المعنى ينطبق أيضاً على المشاكل التي تعترض سبيلنا اذ ان الهدف منها هو ان نزداد قوة وصلابة.

ينظر الامام الخميني إلى مسألة الشر من هذه الزاوية ايضاً، فقد خصّص أحد احاديثه الاربعين لهذا الموضوع، حيث نقل وفسّر الحديث التالي: "عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان في كتاب علي عليه السلام: ان أشدّ الناس بلاءً النبيون، ثم الوصيّون، ثم الأمثل فالامثل، وانما يبتلى المؤمن على قدر اعماله الحسنة، فمن صحّ دينه وحسن عمله، اشتد بلاؤه وذلك ان الله تعالى لم يجعل الدنيا ثواباً لمؤمن ولا عقوبة لكافر ومن سخف دينه وضعف عقله، قلّ بلاؤه وإن أسرع البلاء إلى المؤمن التقيّ من المطر إلى قرار الارض"[1].

لا ننسى ان هذا العالم يُعتبر في النظام العقائدي الاسلامي محلاً للامتحان، وهذا الامتحان لا يقتصر على المصاعب والمتاعب وانما يتضمن الطيبات والمسرّات ايضاً، وقد ورد مصطلح البلاء ومشتقاته في القرآن الكريم تعبيراً عن الامتحان بواسطة الطيبات وكذلك بواسطة المصائب والبلايا. ويستفاد احياناً من بعض القيود

١- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٣٥.

الأخرى كالخير والشر من أجل تفكيك هذين النوعين من البلاء كما في الآية الشريفة: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ﴾[1].

واحياناً يُستفاد من قيد الحسنات والسيئات للتعبير عن هذا المعنى كما في الآية الشريفة: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾[2]. ويتضح من هذا ان تعبير البلاء في لغة القرآن يحمل معنىً اكثر شمولية من المعنى المتعارف في اللغة[3].

ونستنتج من ذلك ان جزءاً من هذا الامتحان يظهر بصورة شرّ يمحّص الانسان لمواجهة الظروف الواقعية التي تصادفه. ويفهم من ذلك ان الشرّ ليس سيئاً، وليس هذا فحسب، وانما يعتبر ارضية مناسبة لتكامل الانسان ورشده. ولهذا يقول الشاعر:

ان من يخوض البلاء ستظهر عليه صفات الفضل والعظمة والسيادة[4]

تشتمل هذه الشرور على مساحات واسعة تبتدأ من الحمّى البسيطة وتصل إلى مصيبة الزوجة والاطفال. فمرض بسيط كالحمّى لا تقتصر فوائده على تحفيز جهاز المناعة للجسم فقط، وانما يكون ايضاً بمثابة محذّر لنا لمجابهة مواضع الالتهاب التي تظهر في الجسم. وهذا يعني ان هذا النوع من الشر ضروري لبقائنا ووجودنا. ولو اننا نظرنا إلى جميع المصائب نظرة فاحصة، سنلاحظ بأنها تتسم بهذه الصفة أيضاً. وهذا المعنى ينسحب كذلك على اشد الآلام التي تصيب الجسم، فلو تعطل يوماً جهاز التنبيه هذا لأي سبب كان، فان الكارثة ستحل بلاشك.

١- سورة الانبياء، الآية ٣٥.

٢- سورة الاعراف، الآية ١٦٨.

٣- وردت آيات قرآنية عديدة حول البلاء منها في سورة القلم، الآية ٧؛ وسورة محمد، الآية ٣١؛ وسورة البقرة، الآية ١٥٥؛ وسورة الكهف، الآية ٧؛ وسورة الانعام، الآية ١٦٥؛ وسورة الانفال، الآية ١٧؛ وسورة الفجر، الآيتان ١٥ – ١٦.

٤- اصل هذا البيت باللغة الفارسية هو:

اندر بلای سخت پدید آید فضل وبزرگی وسالاری

أجرى الدكتور (بال براند) بحوثاً تفصيلية في هذا الباب واوضح مدى التأثير الحيوي للألم وقدّم نتائجه في كتاب أصدره تحت عنوان (الألم، هدية لا يتقبلها أحد).

فقد استنتج من خلال تحقيقاته التي أجراها على مجموعة من المصابين بداء الجذام الذين فقدوا اعضاءهم بصورة تدريجية، ان المرض نفسه لا يؤدي إلى تلف أنسجة الجسم، بل ان فقدان حاسة الألم يجعل المصاب بالجذام يهمل المحافظة على اعضاء جسمه ويقوم باتلافها بسبب الاعمال التي يمارسها.

يعتقد الدكتور براند ان هؤلاء المصابين (الذين فقدوا جهازاً كان يُنذرهم بالاضرار التي تهدد الانسجة)[1]، وبسبب فقدانهم لحاسة الألم، فانهم يقدمون على السير والركض وعلى جلودهم جروح قد يكون البعض منها مفتوحاً إلى حد يمكن رؤية العظم منها. وهذا ما يؤدي إلى زيادة نسبة تلف الانسجة بصورة مستمرة...وفي بعض الحالات يضع المصاب بالجذام يده في النار ليتناول شيئاً منها مثلاً دون ان يشعر بألم "[2]، إذاً فالألم ليس شيئاً سيّئاً، وانما يُعتبر عاملاً للمحافظة على سلامة ابداننا. وهذا الشعور المقيت هو الذي يضمن حياتنا ويحفّز آلية الجسم البشري على القيام بردود الفعل المناسبة لكل حالة"[3].

وهذا المعنى يصدق ايضاً على نوع آخر من الشرور، فعندما نفشل في الامتحان الوزاري، فان هذا الشرّ في الحقيقة ليس سوى إنذار يُؤشر لنا مدى ضعفنا العلمي، ويحفزنا لمزيد من السعي. وفي ضوء هذا التحليل نفهم السبب الذي جعل الانبياء يواجهون كل هذه الآلام والمصاعب، فالشخص الذي يُريد قيادة أمة، لا بد ان يتمتع بقابلية عظيمة على الاستيعاب والتحمل بحيث لا تثنيه اية مشكلة عن مواصلة

١- هنر شادمانكي(فن المسرّات)، ص ٢٠٥.
٢- هنر شادمانكي(فن المسرّات)، ص ١٠٦.
٣ - المصدر السابق.

رسالته. ولهذا فان الله تعالى يمحص الانبياء بالوان البلاء ويُذيقهم صنوف المصائب والمآسي لاجل تربيتهم واعدادهم لتحمل مسؤولية النبوة والرسالة.

ولهذا فان الالم والعذاب ليس أمراً عبثياً وعديم الفائدة، وانما يجب ان ينظر من خلاله إلى النعم بأعين بصيرة للوصول إلى هذه النتيجة وهي (كل ألم وتعب محفوف بنعمة ونعم)[1].

وفضلاً عن هذا الدور الأساسي للألم والشر، فله أيضاً تأثيرات أُخرى أشار الامام الخميني إلى قسم منها مثل: ان الانسان ينتبه من خلالها إلى آخرته ويفهم بان هذه الدنيا ليست دار خلود: "فالانسان اذا عاش هموم الدنيا وآلامها وأسقامها ومشاكلها وعناءها، وشعر بان امواج الفتن والمحن تزحف نحوه، خفّ تعلقه بها — أي الدنيا — وقلّ ركونه اليها ونفر قلبه منها. وإذا اعتقد بوجود عالم آخر، وفضاء رحب فارغ من جميع انواع الشقاء والتعاسة، ارتحل اليه، وإذا لم يتمكن من السفر بجسمه لذهب بروحه وبعث بقلبه إلى ذلك العالم"[2].

اذاً الكثير من المصائب تأتي كتحذير للمؤمنين وتنبيهاً لهم إلى ان وضعهم لا يبشر بالخير، وتذكيراً بالهدف الذي يجب ان يبقى نصب اعينهم على الدوام، بالاضافة إلى ذلك فان مصائب الانسان تذكّره بينبوع الوجود وتجعله يترنم بذكر الخالق الواحد.

"ومن الفوائد الاخرى لشدة ابتلاء الخواص من العباد، ان هؤلاء من خلال المحن والمعاناة يذكرون الحق ويناجونه ويتضرعون على اعتاب ساحته المقدسة ويعيشون مع ذكره والتفكر في عظمته"[3]. وفضلاً عن ذلك ان بعض الكمالات والدرجات

١- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٤٥.
٢- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٤٠.
٣- المصدر السابق، ص ٢٤١.

المعنوية لا تحصل للانسان الا عن طريق اجتياز الابتلاءات بصبر، لذا يشير الامام إلى هذا المعنى بقوله:

"ومن فوائد شدة ابتلاء المؤمنين حسب ما أشير اليها في الاخبار، ان لهم درجات لا ينالوها الا بما يصيبهم من المصائب والاسقام والآلام"[1].

ويمكن في ضوء المعطيات المفيدة التي تنجم عن المصائب والآلام، استخلاص النتيجة التالية، وهي ان الله عز وجل اذا زاد لطفه بعبده زاده ابتلاءً له. وهذه النتيجة يصرح بها الامام على النحو التالي: "ان لطف الحق تبارك وتعالى وعنايته كلما شملت لشخص اكثر، ووسعته رحمة الذات المقدسة بصورة أوفى، كلما أبعده سبحانه عن هذا العالم وزخرفه اكثر، ودفع اليه امواج المحن والفتن أكثر...وإن لم تكن جدوى من احتمال شدائد المحن الا هذه الجهة – الانزجار والاعراض عن الدنيا والاقبال نحو الآخرة – لوحدها، لكفى"[2].

ويجب هنا تبيان ملاحظتين، احداهما: الآلام التي يصنعها بنو الانسان لأنفسهم، والأخرى: الآلام التي يوجدها الشخص لنفسه.

ان ما ذكرناه حتى الآن حول الالم ومكانته، يرتبط بالشكل الطبيعي له، وهو ما يواجهه الانسان بصورة طبيعية. الله تعالى يعتبر هذه المصائب نوعاً من انواع الامتحان والاختبار وينسبها إلى ذاته المقدسة ويُعبر عنها بقوله: نحن بلوناهم. ولكن هناك قسم آخر من المصائب والآلام التي تنتج عن الاعمال السلبية للانسان وتأتي بسبب رذائله الأخلاقية. فاذا كان نظامنا الاجتماعي على نحو يُشجّع الناس على المفاخرة والتكاثر، فان ذلك سيكون مصدراً للشقاء والآلام. ومثل هذا البلاء لا يمكن اعتباره بنّاءً. وإذا سادت في المجتمع ظواهر مثل اكتناز الثروات الطائلة

١- المصدر السابق، ص ٢٤٢.

٢- المصدر السابق، ص ٢٤٠.

بالصورة التي تسلب الاستقرار والراحة من الآخرين، فلا يمكن اعتبار ذلك فرصة لتهذيب الروح والتكامل المعنوي؛ لأن هذه الامور كلها ناتجة عن حب الدنيا الذي هو رأس كل خطيئة.

الكثير من المصائب والمتاعب تأتي كإفراز للاعمال القبيحة التي يقترفها البشر، وتنبثق من صفات رذيلة كالحسد، والانانية، والتكبر. ولا يمكن طبعاً ارجاع سبب هذه المصائب إلى الله تعالى، ونسبتها اليه نابعة من تنصل الانسان عن تحمل المسؤولية. فالباري تعالى ينفي مسؤوليته عن هذه المصائب ويعتبرها من فعل الانسان: ﴿ **مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ**﴾[1].

ان الله عز وجل مصدر مطلق لكل فعل حسن، وذاته كلها خير وبركة ولا يصدر من هذه الذات الاّ الجميل. ويتبين من هنا ان الشر وليد سيئات الانسان وناتج عن غروره وانانيته. وهذا ما يشير اليه الباري تعالى في قوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾[2].

ولهذا السبب يبدو من الضروري جداً الفصل بين الآلام الطبيعية وبين الآلام الناتجة عن فعل الانسان وما تجنيه يداه.

الملاحظة الثانية: صحيح ان للبلاء دوراً بنّاءً في حياة البشر ولكن هذا لا يبرر للانسان اصطناع البلاء وجلبه على نفسه واتخاذه وسيلة لبناء ذاته وتكامله، وصحيح ان المصيبة عامل لتطوير وتنمية قدرات الإنسان ولكن هذا لا يعني ان يعمد إلى جلب الشقاء والألم لنفسه بنفسه. نذكر على سبيل المثال ان الفشل في الامتحان يمكن ان يكون من موجبات تكاملنا، ولكن هذا الكلام لا يعني تعمد دخول الامتحان بلا تحضير او استعداد مسبق له، اذ ان دخول الامتحان بلا

١- سورة النساء، الآية ٧٩.

٢- سورة الروم، الآية ٤١.

استعداد نتيجته الفشل تلو الفشل. ومثل هذا الفشل لا يمكن ان يكـــون مقدمـــة لنجاح لاحق، بل سيكون مدعاة لفشل آخر. ولهذا السبب يشير علماء النفس إلى الانعكاسات المضرة لهذه الانكسارات بقولهم: "اذا تكرر فشل الشخص فسيصـــل حتماً إلى نقطة لا يمكنه تحمل الفشل فيها وعندها ستظهر عليـــه اضـــطرابات في السلوك"[1].

وخلاصة الكلام هي ان المصيبة اذا حلّت فالأحرى ان نستقبلها برحابة صـــدر ونعتبرها فرصة لتكاملنا ورقيّنا، ولكن هذا لا يعني ان نتعمد ايجادها بانفسنا. وقـــد نهت الاحاديث الشريفة عن تمني المصيبة وحذّرت من توفير مقـــدماتها وأوصـــتنا بطلب العافية من الله تعالى، واجتناب الخوض في طلب المصيبة. وكمثال على هذا النوع من الاحاديث ما روي عن الامام الرضا عليه السلام: "شـــكى يوســـف في السجن إلى الله فقال: يارب بما استحققت السجن؟ فأوحى الله اليه: انت اخترتـــه حين قلت: رب السجن أحب اليّ مما يدعونني اليه[2]، هلاّ قلت: العافية أحب الي ما يدعونني اليه"[3].

ونفهم من ذلك ان المسألة الأساسية التي يروم المعصومون التأكيد عليها في هذا الباب هي ضرورة طلب السلامة والعافية على الدوام، امّا اذا اصابتنا مصيبة فـــلا نجزع منها ونتفاءل بها ونعتبرها فرصة للتكامل.

---

١ - شاملو، سعيد، بهداشت رواني(الطب النفسي)، طهران، انتشارات رشد، ١٣٧٨ش، ص ٨٥.

٢- اشارة الى محاولة نساء مصر اغوائه، فدعا بهذا الدعاء فانتهى به الحال الى السجن، ولكنه لم يدنس ثوبـــه بالمعصية. راجع سورة يوسف، الآية ٣٣.

٣- ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٠٢٣.

ج- الآخرة دار جزاء

اذا كان الامر كما أشير اليه وهو ان الانبياء والاولياء يتعرضون لمصائب جمة، فليس بالمستطاع اعتبار المصائب الدنيوية كفارة عن ذنوب الافراد. فالله عز وجل -كما أشار الحديث السابق- لم يجعل الدنيا داراً لثواب المؤمن ولا لعقاب الكافر. وعلى هذا الأساس ليس ثمة علاقة بين المصائب الدنيوية التي تحل بالانسان وبين ذنوبه. لقد جاء في كتاب أيوب ان كلّ من جاء الى عيادته كانوا يصرّون على ان مصائبه وآلامه ناتجة من ذنوب كان قد ارتكبها، ولكنه كان ينفي هذا الفهم نفياً قاطعاً ولا يرى اية علاقة بين هذين الأمرين ويوقن ببراءته من كل معصية "ان ايوب كان يعلم ان العالم اكثر عمقاً مما يصوره هؤلاء في رؤيتهم السطحية للامور"[1].

ان هذه النظرية التي تصور وكأن المصائب والابتلاءات انما تأتي نتيجة للذنوب والمعاصي التي يقترفها الشخص وجزاء لاعماله، شائعة إلى حدٍّ بعيد، لكنها تفتقر إلى كثير من المقومات ولا تنسجم مع اصول المعتقدات الدينية. ورغم ما يُقال بأنّ: "تحمل المصاعب من الدهر شبيه بتحميل المصاعب على الناس وانه لا خطأ في جزاء الدنيا"، الاّ ان هذا القول يواجه تساؤلات جمة لا طاقة له على الاجابة عنها.

لو اعتقدنا بان الدنيا دار امتحان، وان المجال مفتوح فيها امام الانسان لاعادة النظر في افعاله مادام على قيد الحياة، فلن يبقى هناك موضعاً للحديث عن الجزاء الدنيوي.

نفترض ان معلماً اراد امتحان طلابه، واعطاهم فرصة تسعين دقيقة للاجابة عن الأسئلة، فمن حق كل واحد منهم الاستفادة من هذا الوقت بأكمله، وحتى لو اجاب احدهم خطأ على جميع الاسئلة، ثم استدرك في الدقائق الاخيرة خطأه وعاد

١- عقل واعتقاد ديني(العقل والعقيدة الدينية)، ص ١٩٧.

ليصحح ما كتبه، فليس باستطاعة المعلم سلب الفرصة منه طالما انه لم يُسلّم ورقة الامتحان، ولا يمكنه تحديد درجته قبل انتهاء الوقت المخصص لذلك، لانه من الحقوق المسلمة للطالب هو استثمار هذه المدة بصورة كاملة، وايّ تدخل للمعلم هنا يُعتبر تجاوزاً على حق الطالب.

الدنيا تشبه بالضبط قاعة الامتحان، وعمر كل شخص يشبه الفترة الزمنية المحددة للامتحان، حيث ينبغي للانسان ان يخرج من امتحان الحياة مرفوع الرأس. على هذا الأساس فان كل شخص له الحق ولديه الفرصة طيلة فترة عمره في الاجابة عن اسئلة الحياة. وهذا ما يُعبّر عنه الامام الخميني بقوله: "ان هذا العالم لما فيه من النقص والقصور والضعف، ليس دار كرامة ولا محلاً لثواب الحق سبحانه ولا محلاً لعذابه وعقابه"[1]. لماذا؟ لأن هذه الدنيا دار تكليف وليست دار جزاء: "هنا دار تكليف ومزرعة الآخرة وعالم كسب، والآخرة دار جزاء ومكافأة وثواب وعقاب"[2].

وكما يُعبّر عن ذلك مولى المتقين علي بن ابي طالب بقوله:"ألا وإنّ اليوم المضمار وغداً السّباق"[3]

يقتضي العدل الالهي ان يستوفي كل انسان فرصته بصورة كاملة وبعد انتهائها يبدأ الحساب، ولهذا لا يمكن اعتبار اصحاب المصائب مذنبين ولا اصحاب النعم والعافية غير مذنبين، إذ لا توجد اساساً بين هذين الأمرين رابطة علة ومعلول في هذه الدنيا، ولا يصيب البلاء على الفور كل من يذنب، فهذا التوقع خلاف للواقع ومغاير للعدل الالهي "ان الذين يتوقعون من الحق سبحانه وتعالى ان ينتقم في هذه الدنيا من كل مرتكب معصية او فاحشة او جور أو اعتداء، فيكف يده وينكّل به

١- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٤٥.

٢- المصدر السابق.

٣- نهج البلاغة، الخطبة ٢٨.

يتناسون بانّ مثل هذا التوقع يتعارض مع النظم والسنة الالهية التي أقرها الله سبحانه. إن هذه الدار، دار امتحان وتمييز بين الشقي والسعيد والمطيع والعاصي، وعالم تجلي الافعال وليس دار انكشاف نتائج الاعمال والملكات"[1].

ويتضح في ضوء ذلك، ان المصيبة في هذا العالم ليست جزاءً لاعمال البشر، ويجب عدم الربط بين هذين الأمرين، واذا عاقب الله المخطئ لكي يتوقف عن افعاله الخاطئة فهذا الأمر لا علاقة له بالجزاء على الذنب. وهذا يشبه ما ذكرناه في المثال السابق، حين يلتفت المعلم إلى ان اغلب إجابات الطالب خاطئة، فيحاول تنبيهه إلى ذلك عن طريق بعض الكنايات او ينظر اليه شزراً فيلتفت الطالب على الفور إلى خطئه ويصححه. وليس في موقف المعلم هنا عقوبة للطالب وانما لطف به ورأفة بحاله.

وهكذا فان قسماً من العقوبات الالهية تدخل ضمن هذا النمط من اللطف، فاذا اصيب أي شخص بمثل هذه الحالة يوماً ما، فينبغي ان يشكر الله لانه تعالى شمله بلطفه: "وإذا حصل ان عاقب الله جلّ وعلا ظالماً فيمكن القول بأن ذلك من لطف الله ورأفته به"[2].

وعلى هذا الأساس فان الشرّ حسب رأي الامام الخميني ظاهرة نسبية وعدمية وليس أمراً واقعياً وعينياً، وفضلاً عن ذلك فانه ضروري لتكامل الانسان، ودلالة على لطف الباري تعالى بعبده. ومن المؤكد انه لا توجد اية علاقة بين معاصي الانسان وما يبتلي به من مصائب في هذا العالم.

إذاً الشر لطف خفي من الله تعالى بعباده ويدخل في عداد مستلزمات الكمال المعنوي للانسان. يُشبّه الشاعر مولانا (جلال الدين الرومي) في اشعاره روح المؤمن

١- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٤٥.
٢- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٤٥.

بحيوان اسمه (سُغُر) وهو من انواع القنافذ، وهذا الحيوان تزداد قوّته كلما اصـــابته مصيبة وتقوى عزيمته كلما مرت به مصيبة: فيقول مولانا:

هناك حيوان اسمه سُغُر　　يشفيه ضرب العصى من الآفات
تزداد قوته كلما ضُرب بالعصا　　ويزداد بداناً اذا جرحته العصا
وهكذا نفس المؤمن تزداد يقيناً　　وتزداد صلابة من آلام العناء
وهذا هو سبب ازدياد ابتلاء الانبياء　　على سائر الخلق وتحملهم للمصاعب
حتى اضحت نفوسهم أشد شكيمة　　من الآخرين الذين لم يذوقوا مثل بلائهم[1].

ويُشبّه الانسان في موضع آخر بجلد غير مدبوغ، حيث تؤدي دباغته ومعالجتـــه بالمواد الحادة إلى تقويته وجعله جاهزاً وناضجاً. ثم يطلب منّا الشاعر تحمل هـــذه المصائب لأنها ستفضي بنا إلى الكمال، قائلاً:

ان الجلد يقوى عند معالجته بالادوية　　وإلا فهو نتن وخشن الملمس
وفيه رائحة كريهة وقذارة　　فاعلم ان الانسان كجلد غير مدبوغ
وهو قبيح ومقيت من الرطوبة　　لكنه يطهر ويلين ملمسه بعدما يدبغ
فارض يا صاحبي بالبلاء الذي يحل بك لانه ارادياً من الحبيب
فالبلاء من الحبيب تطهير لك　　لأن علم الله اسمى من تدبير الانسان[2].

١- المثنوي: ج ٤، ص ١٣. أصل هذا الشعر باللغة الفارسية كالتالي:
هست حیوانی که نامش اشغُر است　　او به زخم چوب زفت ولَمتُر است
تا که چوبش می زنی، به می شود　　او ز زخم چوب، قربه می شود
نفس مؤمن اشغری آمد یقین　　کو به زخم رنج زفت است وسمین
زین سبب بر انبیا رنج وشکست　　از همه خلق جهان افزونتر است
تا ز جانها جانشان شد زفت تر　　که ندیدند آن بلا قوم دگر

٢- المثنوي: ج ٤، ص ١٣. أصل هذا الشعر باللغة الفارسية كالتالي:
پوست از دارو بلاکش می‌شود　　چون ادیم طایفی خوش می شود
ورنه تلخ وتیز مالیدی در او　　کنده گشتی، ناخوش وناپاك بو
آدمی را پوستِ نامدبوغ دان　　از رطوبتها شده زشت وگران

د- عناء كل شخص يتناسب مع فهمه

هناك حقيقة لا يمكن إنكارها وهي انه كلما ازداد وعينا وإدراكنا لذاتنا وما يحيط بنا، يزداد تبعاً لذلك ادراكنا للجوانب المظلمة للحياة، وهذا مما يؤلمنا.

اتضح في ضوء البحوث والتحقيقات التي أُجريت في عدة جامعات أمريكية واوروبية حول السعادة، وجود علاقة مباشرة بين الوعي والألم، وحتى ان وعي الانسان إذا تجاوز حدّاً معيناً، يحول دون سعادته في الحياة. وقد أشار الشاعر جلال الدين الرومي إلى هذه الحقيقة بقوله:

يقظة الوجدان عند الالم نظرة الانسان عند السقم[1]

لكن هذا العناء يختلف عن تلك الآلام اليومية المعتادة والتافهة أحياناً والتي تؤدي إلى ذبول الروح وكآبتها، هذا الالم غير ناتج عن الرذائل الأخلاقية والانانية والتكبر. بعض أنواع الشقاء يوجد البلادة ويحول دون سمو روح الانسان إلى الاعالي كالشعور بالألم بسبب فقدان الثروة ومستلزمات الرفاه، ومثله ايضاً الشقاء الذي يحزّ في النفس من جرّاء الشعور بالحرمان والحسد لما يتمتع به الجار او الصديق من مستلزمات مادية مثلاً.

روحنا من ضغط اوهام الخيال من شعور النقص او خوف الزوال
لم يكن يبقى به ذاك الصفاء لا قوى تعرج فيها للسماء[2]

- تلخ و تيز و مالش بسيار ده تا شود پاك و لطيف و با فره
ور نمى تابى، رضا ده اى عيار گر خدا رنجت دهد بى اختيار
كه بلاى دوست تطهير شماست علم او بالاى تدبير شماست

١- المثنوي: ج١، ص ٣٧. اصل الشعر باللغة الفارسية كالآتي:
هر كه او بيدارتر، پردردتر هر كه او آگاهتر، رخ زردتر

٢- المثنوي: ج ١، ص ٣٧. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
جان همه روز از لگدكوب خيال وز زبان وسود و از خوف زوال
بى صفا مى ماندش بى لطف وفر بى بـه سوى آسمان راه سفر

هذه الآلام لا علاقة لها بالذكاء والعقل بل تدل على انعدام العقل. ولكن هناك آلام وليدة التعقل، وفيها دلالة على تقوى الانسان.

لو نقّبنا جميع طيات التاريخ فسنعثر قطعاً على هذه الحقيقة وهي ان العقلاء والقادة يعانون الآلام على الدوام، وآلامهم تُعبّر عن مدى استيعابهم الفائق وعن عظمة نفوسهم، بحيث يشعرون بان آلام الجميع هي آلامهم، ولا يجعلون همّهم انفسهم فقط ويمعزل عن هموم الآخرين.

أشار الامام علي (ع) في احدى خطبه إلى هجوم جيش معاوية على اطراف العراق، قائلاً: "ولقد بلغني ان الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأُخرى المعاهدة فينتزع حجلها وقُلبَها وقلائدها و رُعُثها[1]، ما تمتنع منه إلاّ بالاسترجاع والاسترحام". ثم يستعظم (ع) هذه الحادثة ويقول: "فلو ان امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً بل كان به عندي جديراً"[2].

نعم هذا الشقاء ينمّ عن عظمة روح الانسان، ولهذا يشيد الفيلسوف جون ستيوارت مل، وهو أحد دعاة المذهب النفعي، وتفسر افكاره احياناً بصورة سيئة، يُشيد بالآلام الانسانية ويعتبرها أسمى من اللذات الحيوانية فيقول: " فقدان السعادة في سياق النزعة الإنسانية أفضل سعادة على شاكلة الخنازير، وأن نكون تعساء على نمط سقراط افضل لنا من سعادة ببلاهة"[3].

كان الرسول (ص) يتحمل احياناً من أبناء أُمّته آلاماً جمّة ولكنه كان يسعى لاصلاحهم ويواجه المخاطر في سبيل هذه الغاية؛ فروحه العظيمة كانت تأبى أن يظل الناس في جهل وضياع، فكان يعمل فوق تكليفه، ولهذا نهاه الباري تعالى عن تحمّل ما يفوق طاقته كما جاء في الآية الشريفة: ﴿ **مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ**

---

١ - القُلب: الأساور، والرُعث: القلادة من الخرز (معاني نهج البلاغة، صبحي الصالح) [المترجم].

٢ - نهج البلاغة، الخطبة ٢٧.

3. Mill, J. S.; Edited by Roger Crisp; Utilitarianism; Oxford: Oxford University, 1998, P. 57

لِتَشْقَى»[1]، ونهاه ايضاً من السعي المضني لاجل انقاذ الكفرة فيقول تعالى: «فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ»[2]، ويوجّه الله عز وجل خطابه إلى الناس فيصف لهم رسوله الأكرم على النحو التالي: «لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»[3]، ومع كل هذا فان النبي (ص) تحمّل آلاماً حتى قال عن نفسه: (ما اوذي نبي مثلما اوذيت)[4].

يعود سبب تحمّل هذا الشقاء إلى غريزة حب الانسان وحب انقاذ الآخرين. وهذا الشقاء لا يشترك إلا إسمياً مع الآلام السطحية التي يختلقها الانسان لنفسه. ولهذا السبب بيّن الحديث الشريف أن كل من يتصف بضعف الدين وقلّة العقل يكون عادة أقلّ بلاءً وألماً. وسبب ذلك هو أن مثل هذا الانسان لا يحمل إلاّ همّ طعامه وشرابه ومسكنه، فان توفرت له هذه المتطلبات الثلاث، سينعدم بعدئذ شعوره إزاء الآخرين ولا يهتم لما سيؤول اليه مصيرهم؛ لانه سيرى نفسه حينذاك كالجزيرة المنفردة والمنقطعة عن الدنيا.

إذاً هذا النوع من الآلام يعكس نمطاً من حبّ أبناء الجنس البشري، وينمّ عن مشاعر انسانية عميقة وله علاقة مباشرة مع العقل.

يفسر الامام الخميني هذه الآلام على النحو التالي: "الاشخاص الضعاف في عقولهم وادراكهم في أمان من المعاناة الروحية والمكابدة العقلية، على خلاف من يتمتع بالعقل الكامل والادراك الحذق، حيث تزداد معاناته ومصائبه، وكلما ازدادت الإدراكات كمالاً، تزداد الأبعاد الروحية قوّة... لأنّ كل من يدرك جلال الرب وعظمته اكثر، ويقف على المقام المقدس للحق جلّ وعلا بشكل اعمق، يتألم

---

١ - سورة طه، الآية ٢.
٢- سورة فاطر، الآية ٨.
٣- سورة التوبة، الآية ١٢٨.
٤- الجامع الصغير، ج ٢، ص ١٤٤.

ويتعذب أكثر من جراء ما يراه من معاصي العباد وهتكهم للحرمات. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة لكل من يحمل مشاعر أعمق من الرأفة والشفقة على عباد الله أكثر، فانّه يتألم أكثر من إعوجاج العباد وشقائهم"[1].

لا يخفى بأن هذا النوع من إستشعار الألم لا يعني اليأس والحزن، وإنّما يعني أن الانسان المدرك لحقائق الوجود يعرف بأن الله تعالى جميل ومخلوقه مظهر للجمال والنظام الحالي للوجود أحسن الانظمة، ويعتقد بأنّ (كل شيء في موقعه حسن) ولهذا السبب تغمره مشاعر الفرح والبهجة، لكنه من جانب آخر يتألم ويتعذب لعدم ادراك الآخرين حقيقتهم وعدم سعيهم لادراكها، والهم يسألون عن الطريق من التائهين عند ساحل البحر.

هذه الحال تستوجب عدم الخلط بين هذين الموقفين. ولهذا جاء في الأحاديث ان المؤمن بشوش ويكتم حزنه في صدره[2].

إذاً فالمقصود من الألم العاقل هو الادراك العميق للوضع المزري لقسم من الناس ولا يعني الكآبة الذاتية والهموم اليومية[3].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٤٦.

٢- للاطلاع على الاحاديث المتعلقة ببشاشة المؤمن، راجع: ميزان الحكمة، ج ١، ص ٢٦٢.

٣- للاطلاع على رأي الدين في الفرح، راجع: اسلامي، سيد حسن ؛حق شاد بودن، زندكي(حق الفرح، الحياة)، الجزء الثاني، ربيع ١٣٧٩ش، ص ٤ – ٦.

العلم، صديق نابه أم عبءٌ ثقيل؟

يروي جلال الدين الرومي (المولوي) في الجزء الثاني من كتاب (المثنوي) الشريف حكاية قصيرة ولطيفة يقول فيها: كان لدى رجل جاهل من عرب البادية حملاً من الحنطة، فأراد وضعه على ظهر البعير، وبدلاً من تقسيمه إلى نصفين ليكون على شكل عدلين على جانبي ظهر البعير، وضع حملاً آخراً من الرمل في مقابله لموازنته. رافقه في الطريق حكيم عالم، وفي أثناء الحديث علم الحكيم ان أحد عدلي البعير رملٌ، فاقترح عليه إفراغ الرمل ووضع نصف حمل الحنطة محله، وبهذا تتحقق غايته ويقل حمل البعير. فرح الرجل بالرأي الذي عرضه الحكيم، ثمّ سأله عن ماله وثروته ظناً منه ان حكمته ستوفر له أسباب النجاح في جميع جوانب الحياة فأجابه الحكيم حالفاً: لا شيء له في هذه الدنيا، وأنشد الأبيات الشعرية التالية:

لا شيء والله يا وجه العرب لا أملك مالاً ولا قوت ليلتي
أركض حافي القدمين وعاري الجسد واذهب حيثما يُعطي أحد خبزاً
و لم أنل من هذه الحكمة والفضل والفن إلا الأوهام وأوجاع الرأس

فتعجب الرجل ويئس من هذا العلم العقيم، ورجّح في نهاية الأمر طريقته الجاهلة على تلك الحكمة المشؤومة - حسب اعتقاده - وطلب من الحكيم مفارقته لكي لا يصيبه منه نحس.

فنظم الشاعر الأبيات التالية في وصف الحال:

ابعد عني حكمتك المشؤومة　　فنطقك شُؤْم على اهل الزمان
فاما تذهب من هنا وأنا من هناك　　أو تسير قدماً وأرجع إلى الوراء
أحد العدلين حنطة والآخر رملاً　　أفضل من هذه الحيل الدنيئة
انا احمق فبوركت حماقتي هذه　　فقلبي محفوظ بجسمي وروحي

وهنا يستخلص الشاعر من هذه الحكاية النتيجة التالية:

الفكر هو الذي يفتح الطريق　　والطريق هو الذي يؤدي إلى السلطنة[1]

يرى مولانا ان العلم وضرورته أمر مفروغ منه ولا نقاش فيه، وهو هنا ليس بصدد ترجيح الجهل على الحكمة، وإنّما مراده أن الانسان يجب أن يستثمر علمه ويُغيّر به حياته، ويتجسد هذا العلم بالدرجة الاولى في معرفة النفس لا معرفة الظواهر الخارجية والآفاقية. ومن يملأ ذاكرته بالعلوم والمعلومات المتنوعة والعديمة الأهمية متجاهلاً هذه الحقيقة، فهو إنّما يُثقل نفسه ويضع في طريقه معوّقات لا يمكن تجاوزها.

١- المثنوي، ج ٢، ص ١٤٢ - ١٤٤. أصل هذا الشعر باللغة الفارسية هو:

دور بَر آن حكمت شومت ز من　　نطق تو شوم است بر اهل زَمَن
يا تو آن سو رو، من اين سو مى دوم　　ور تو راه پيش، من وايس روم
يك جوالم گندم و ديگر ز ريگ　　به بود زين حيله هاى مرده ريگ
احمقيم بس مبارك احمقى است　　كه دلم با برگ وجانم متقى است
فكر آن باشد كه بكشايد رهي　　راه آن باشد كه پيش آيد شهي

إنّ مثل هؤلاء الأشخاص الذين يعلمون اشياءً كثيرة عن كل شيء ولكن لا تأثير لها في سياق حياتهم ولو كان بالإمكان سلبها منهم، يبقون على وضعهم الحالي ولن تختلف حياتهم عمّا كانت عليه في الماضي. يقول مولانا في وصفهم:

يتقن مئات الآلاف من العلوم لكنه يجهل نفسه ذلك الظلوم
يعرف خواص جواهر كل الأشياء لكنه كالحمار في بيان خواصّ ذاته[1]

أحد فرعي الفلسفة الغربية المعاصرة، أي المذهب الوجودي، ينظر إلى مسألة العلم على هذا المنوال على هذه الشاكلة أيضاً؛ إذ يُقسّم (كاير كيجارد Kiecrkegard) وهو مؤسس المذهب الوجودي، الحقيقة إلى قسمين: خارجي وداخلي او عيني وذهني، فالحقائق الخارجية هي معطيات العلوم، واما الحقائق الداخلية فتعود جذورها الى نفس الانسان.

هذه الحقائق الداخلية التي يُسميها الحقائق الوجودية[2]، مرتبطة بمصير الانسان وهي التي تُعيّن مسير حياته. وكل علم يجب ان يُستعمل ويُستخدم على ضوء دوره في تعيين وتنمية الحقائق الوجودية للانسان. ومن هنا يستنتج (كاير كيجارد) ان العلوم ليست كلها على مستوى واحد، ولا هي متساوية من حيث القيمة والأهمية، بل تصنّف حسب فعلها وتأثيرها في الانسان وان افضلها هي التي تجيب عن (لماذا) بدلاً من الاجابة عن (ماذا)[3].

وفي ضوء ذلك فالعلم بصفته علماً لا قيمة له، وانما يستحق الثناء إنطلاقاً من دوره في هداية الناس.

١- المثنوي، ج ٣، ص ١٢٥. أصل هذا الشعر باللغة الفارسية هو:
صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری

2. Existential truth

3. Palmer, Donald D.; Kierkegard for Beginners; London: Writers and Readers, 1996, p. 35

وفي هذا السياق نستعرض في ما يلي رؤية الامام الخميني لمسألة العلم عبر المحاور التالية:

أ- مكانة العلم

ب- العلم وسيلة

ج- انواع العلوم والآفاق الوجودية للانسان

د- الجهل ذريعة لترك العلم

أ- مكانة العلم

ينظر الامام الخميني إلى مسألة العلم بما له من أصالة في تراثنا الديني الذي يعتبر طلب العلم موازياً في قيمته للجهاد في سبيل الله، بل ويفضّل مداد العلماء على دماء الشهداء، ويصوغ رأيه فيه على النحو التالي:

- العلم يصنع الانسان
- العالَم بحد ذاته جامعة كبرى
- العلم شرط للسعادة
- العلم والتخصص معيار الأفضلية
- العلم يعني التعلم المستمر

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ـ العلم يصنع الانسان

نقرأ في موضوع خلافة آدم (ع) إن الله علّمه الاسماء كلّها، وكانت هذه المسألة محور إختبار الملائكة؛ إذ بيّن لهم – عزّ وجلّ – إن سبب تفضيل آدم يكمن في ما لديه من العلم[1]. كان العلم هو سلاح الانسان الذي سيطر به على الكائنات الحية

---

١ – سورة البقرة، الآيات ٣١ – ٣٣.

الاخرى بعد ان افترق عنها، وبالعلم أيضاً بنى صرح حضارته الخالدة. ولو جرّدنا حياة الإنسان من العلم، فلن يكون أفضل حالاً من سائر الموجودات.

"ان ما يستطيع بناء الإنسان هو القلم والعلم والبيان وليس البندقية أو غيرها من وسائل الدمار. إن البندقية ذاتها وسائر الآلات الحربية ظهرت هي الاخرى في ظل العلم ايضاً"[1].

ـ العالَم بحد ذاته جامعة كبرى

إذا أيقنّا بأن البلاء والامتحان سنّة جارية، وإن الانسان معرّض للامتحان في كل لحظة، وإذا صحّ لدينا أيضاً بأن لكل امتحان آثاراً تعليمية وعبراً مفيدة للانسان، سنستخلص من خلال ذلك النتيجة التالية: ان العالم الترابي يمثّل بالنسبة لنا موضعاً للتعلم وادخار العلم . وعلى هذا الأساس فإن المدرسة ليست المكان الوحيد الذي يتعلم فيه الانسان دروساً معيّنة، بل كل مكان مدرسة، وفي كل شيء درس. "لا ينحصر مفهوم المعلم في حدود اساتذة الجامعات أو المدارس والاماكن الأُخرى، وكذلك لا ينحصر مفهوم الطالب والمتعلم في نطاق اولئك الذين يدرسون في الجامعات. إنّ العالَمَ جامعة كبيرة، معلموها الانبياء والاولياء ومن تربّوا على أيديهم. وسائر الناس طلاب فيها، ويجب ان يكونوا كذلك"[2].

ـ العلم شرط للسعادة

تقع مهمة التمييز بين الطريق السالك والطريق المليء بالحفر على عاتق البصر، والبصر هو الآخر من معطيات العلم. إذاً فالعلم منار هداية للإنسان لتحقيق

١- صحيفة الإمام، ج ١٣، ص ٤٤٨.

٢- صحيفة الإمام ، ص ١٧٢.

السعادة له وتوفير الأجواء الكفيلة برقيّه وتعاليه. "بالعلم يستطيع الانسان تأمين سعادته في الدنيا والآخرة، وبالتعليم يمكنه تربية الشباب ليحفظوا ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة"[1].

ـ العلم والتخصص معيار الأفضلية

طرح القرآن سؤالاً مثيراً جداً ينطوي على جوابه بين ثناياه، وبيّن لنا فيه معيار الأفضلية وميزان الرفعة فقال: ﴿ **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** ﴾[2]. على هذا الأساس فانّه فضلاً عمّا يعطيه الإسلام من مكانة خاصة للعلم، فانه يعتبره أيضاً معياراً للرفعة والسموّ. "يسعى الإسلام إلى ذلك الحد بحيث يجعل رأي الاكثر تخصصاً معياراً في الاحكام العادية، وفي الاحكام الشرعية"[3].

ـ العلم يعني التعلم الدائم

يأخذ العلم دوره الأساسي عندما يحرص المرء على اكتسابه طيلة حياته، فهو ليس كالدواء يتناوله المريض عند الحاجة فقط، بل هو كالغذاء الذي تحتاجه الاجهزة الحيّة في الجسم على الدوام. وهذا ما يوجب وضع منهج يضمن حضوره في جميع مناحي حياة الانسان. "يحتاج الانسان حتى آخر لحظة من عمره إلى العلم والتعليم والتربية، ولا يوجد انسان قط يمكنه الاستغناء عن العلم والتعليم والتربية. وأمّا ما يتوهّمه البعض من فوات أوان تعلّمهم، فهو وهم لا أساس له، فلا الدرس له وقت محدد ولا للعلم زمن معيّن، وهذا ما يؤكده الحديث الشريف: (اطلبوا

١- صحيفة الامام، ج ١٣، ص ٤٥١.

٢- سورة الزمر، الآية ٩.

٣ - صحيفة الامام، ج ١٤، ص ٣٥٨.

العلم من المهد الى اللحد)، وحتى لو تعلّم الانسان كلمة واحدة ساعة الاحتضار فذلك خير له من ان يكون جاهلاً بها"[1].

ب- العلم وسيلة

رغم ما ورد من تأكيدات على العلم والتعلّم، ينبغي أن لا ننسى بأن العلم ليس هدفاً بذاته وإنما هو وسيلة، ويحظى بالتكريم والإقبال على قدر ما يؤدّيه من هذا الدور. وإذا نُسي هذا الدور يوماً ما واعتُبِر العلم هدفاً بذاته، فذلك يعني بداية سقوط الانسان.

ومهما تكن للعلم من قيمة، إلّا إنه يبقى بمثابة مركب يجب ان يوصلنا إلى الغاية المنشودة، فاذا تعطّل هذا المركب أو توقف فلن يغنينا شيئاً ولن ينفعنا أو يحل مشكلتنا مهما كان مظهره جميلاً.

نظرة الإمام في هذا المجال هي نظرة وجودية، أي انه يؤمن بأن العلم يجب ان يكون وسيلة لاقتدار الانسان وسعادته، وليس هدفاً بحد ذاته؛ لأنّه سيتحوّل عندئذ الى مانع يحول دون تحقيق اهداف أُخرى. تُعتبر هذه النظرة الوجودية للعلم مؤشّراً يعكس طبيعة التفكير الأخلاقي الذي يؤمن به الامام الخميني.

ويرى سماحته أيضاً ان جميع العلوم يجب أن تفتح أمام الانسان سبيلاً لانقاذه من هذه النزعة الترابية، وإلاّ فسيكون تعلمها عديم الفائدة، بل بالعكس سيكون عائقاً ومانعاً للكمال. فاذا كان الجهل حجاب ظلمة، فقد يكون العلم حجاباً نورانيّاً تصعب إزالته لأنه سيكون بمثابة جدار زجاجي قلّما يلتفت المرء الى كونه حجاباً، وينتهي بالنتيجة الى مزيد من التضليل. لذا يصرح حول هذه المسألة بما يلي: "إذا سعى المرء الى تحصيل العلوم العقلية، والحقائق الاعتقادية لأجل فهمها

---

١ - صحيفة الامام، ج ١٧، ص ١٨٦.

بذاتها ولغرض تجميع المفاهيم والمصطلحات واستخدامها في زخرفة العبارات وتزيين الكلمات، ثم نقلها إلى العقول الضعيفة، لتحقيق أهداف دنيوية، فلن تكون مثل هذه العلوم من الآيات المحكمة، بل يمكن تسميتها حجباً غليظة وأوهاماً واهية، لأن الانسان اذا لم يبتغ من وراء طلب العلم، الوصول إلى الحق، والنظر في أسماء الله وصفاته، والتخلق بأخلاق الله، سيتحول كل واحد من ادراكاته إلى دركات وحجب مظلمة، تغطّي قلبه، وتعمي بصيرته"[1].

لا تختص هذه المسألة بالعلوم الدنيوية او الاخروية، بل ان كل علم لا يؤدي إلى سبيل المعشوق فهو عبء ثقيل، وحتى العرفان وعلم التوحيد ربّما يتحوّلان أحياناً الى مانع في طريق الكمال، ومدعاة للضرر والخسران الأبدي، لأنه سيقود إلى التكبر والتعالي بدلاً من ان يكون حلاّلاً للعُقد ودليلاً يوجّه الشخص العارف نحو سواء السبيل وسيظل المرء على أثر ذلك أسيراً للمصطلحات والتعابير والتعاريف. وقصة ذلك العالِم الذي أشار اليه القرآن (جاء ذكره في الروايات الاسلامية باسم بلعم باعورا) تعبّر خير تعبير عن هذه الحقيقة، فهو لم يستثمر ما كان لديه من العلوم الالهية، ولم يُسخّرها ليرتقي بها إلى السماء وانما صنع منها حبلاً للتسافل إلى مهاوي التعاسة والشقاء، وكانت نتيجته أن باءَ بلعنة من الله الذي شبّهه بالكلب[2].

يصف الامام عاقبة من يؤدي به علمه (بما في ذلك العلوم الدينية أيضاً) إلى الضلال بهذه العبارات: "لقد رأينا خلال هذا العمر القصير وبما لدينا من معرفة قليلة، بين من يُطلَق عليهم إسم أصحاب العرفان وغيرهم من العلماء المتخصصين في سائر العلوم، اشخاصاً لم يتأثروا قلبياً بهذه الاصطلاحات — وأقسم على ذلك بالعرفان والعلم — بل كان لها تأثير معكوس عليهم.

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٣٩٢.

٢ - سورة الاعراف، الآية ١٧٥.

يا لاهثاً وراء المفاهيم، ويا مضيّع الحقائق! تأمل قليلاً، انظر إلى ما لديك من المعارف، فما الأثر الذي تراه من الخالق وصفاته في نفسك؟ لعل علم الموسيقى والايقاع أدق من علمك، واصطلاحات العلوم الأُخرى كالفلك والميكانيك وسائر العلوم الطبيعية والرياضية، تساوي اصطلاحات علمك ودقته تماماً. فكما ان تلك العلوم ليس لها عرفان بالله، فكذلك علمك الذي حجبته حجب الاصطلاحات وستائر المفاهيم والاعتبارات، لا يُرجى منه إحداث تغيير في نفس ولا حال، بل ان تلك العلوم أفضل — في منطق العلوم الطبيعية والرياضية — مما لديك من العلم؛ لأن تلك العلوم تنتج شيئاً، وليس لعلمك ناتج، أو أن نتاجه معكوس، فالمهندس ينال نتيجة هندسته، والصائغ نتيجة صنعته، أما انت فقد قصرت يدك عن النتائج الدنيوية، ولم تصل إلى النتيجة المرجوّة من المعارف. فحجابك أسمك... إن المعارف التي تزيد كدورة القلب لا تعدّ في عداد المعارف"[1].

وخلاصة الكلام ان العلم مع مكانته العالية يكون مطلوباً متى ما فتح سبيلاً أمام الانسان لايصاله إلى معبوده الحقيقي او تقريبه منه على الاقل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ج- انواع العلوم والآفاق الوجودية للانسان

يسعى الامام من خلال نظرته العملية والوجودية للعلم الى تصنيف العلوم وتقييمها على أساس فاعليّتها؛ فهو يرى بأن الفاعلية العملية للعلم هي التي تُعيّن مكانته ومدى أهميّته. وانطلاقاً من هذه الرؤية نراه يجعل هذا المعيار أساساً لتقسيم العلوم وتقييمها ويسعى من خلال ذلك إلى تفسير الحديث الذي يصنف جميع العلوم إلى ثلاثة اصناف:

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٩٠.

جاء في الحديث: "انّ رسول الله (ص) دخل المسجد فاذا جماعة قد أطافوا برجل، فقال: ما هذا؟ (و لم يقل: من هذا؟ وكان في سؤال: من هذا؟ كناية عن الرجل وفعله)، فقيل: علاّمة، فقال: وما العلاّمة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية والأشعار العربية. فقال النبي (ص): "ذاك علم لا يضرّ من جهله ولا ينفع من علمه". ثم قال: "انما العلم ثلاثة؛ آية محكمة أو فريضة عادلة او سنة قائمة"[1]. يضع الامام هذا الحديث أساساً لتقسيمه للعلوم، فهو يقسم جميع العلوم إلى ثلاثة أقسام: نافعة للانسان، حسب أحوال النشأة الأُخرى التي يُعتبر الوصول اليها غاية الخلقة.

والاخرى: ضارة له، وهي التي تصرفه عن واجباته الأساسية، وهذا القسم من العلوم مذموم ولا ينبغي للانسان الاقتراب منه. والثالثة: التي لا نفع فيها ولا ضرر"[2].

بعد ذلك يقسّم الامام ذلك العلم النافع إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: العلوم العقلية و الاعتقادية، والآخر: علم الأخلاق، والثالث: العلوم الشرعية، فيقول: "اعلم أن الآية المحكمة هي العلوم العقلية والعقائد الحقة والمعارف الالهية. والفريضة العادلة: عبارة عن علم الأخلاق وتطهير القلوب. والسنة القائمة هي عبارة عن العلم الظاهر وعلوم آداب القالبية (الصورية). الحقيقة هي أنّ الامام هنا قدّم تفسيراً للحديث، ثم دعم تفسيره ببيان مسألة عرفانية.

جاء في حديث رسول الله (ص) إن العلم عبارة عن: آية محكمة، وفريضة عادلة وسنة قائمة. يعتقد الامام ان المقصود بالآية المحكمة هي تلك العلوم البرهانية والمعارف الالهية التي تتوضح من خلالها مسائل المبدأ والمعاد والنبوة. والمقصود من

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٣٨٥.

٢ - المصدر السابق، ص ٣٩٦.

الفريضة العادلة بمجموعة العلوم التي تُنظّم العلاقات الفردية والاجتماعية للانسان والتي تتجسد أعلى مظاهرها في الاحكام العبادية.

ولغرض تسليط الأضواء على هذا التفسير، يشير سماحته إشارة عابرة إلى الآفاق الوجودية للانسان مبيّناً أن له ثلاثة آفاق وجودية، أو بتعبير آخر له ثلاث نشآت:

أوّلها: هذه النشأة الظاهرية والحسية وبتعبير عرفاني مقام الملك والحضور.

والثانية: النشأة البرزخية او الوسطى والتي تعرف بمقام الخيال والمثال.

والثالثة: عالم العقل ومقام الروح والملكوت والغيب.

"إعلم أن... للانسان عموماً ثلاث نشآت ومقامات وعوالم؛

الاولى: نشأة الآخرة وعالم الغيب ومقام الروحانية والعقل.

والثانية: نشأة البرزخ وعالم متوسط بين العالمين، ومقام الخيال.

والثالثة: نشأة الدنيا ومقام الملك وعالم الشهادة"[1].

تحتاج كل من هذه الساحات الوجودية إلى تربية وتعالٍ. وتربية كل ساحة تحتاج إلى علم من جنسها. ولهذا فاننا نحتاج في تربية الساحة العقلية إلى العلوم الاستدلالية والمعارف اليقينية، ونحتاج في تربية الساحة المثالية إلى التربية الأخلاقية والروحية، ولاجل تربية ساحة الملك وعالم الشهادة نحتاج إلى التربية الاجتماعية التي تتحقق عن طريق العلوم الشرعية.

وعلى هذا الأساس فان أي علم لاجل ان يكون مفيداً وذا نتيجة مطلوبة، يجب عليه ان يكون متناظراً مع احدى هذه الساحات ومكملاً لها. وإذا وجدنا علماً لا يعمل على تربية احدى هذه الساحات الوجودية ولا يملأ أي فراغ وجودي، يجب تركه والبحث عن علم غيره. إن التأكيد الذي ورد في الأحاديث إنّما يركّز على العلم المفيد، ويرمي إلى هذه الحقيقة. رسول الله (ص) يستعيذ بالله تعالى من العلم

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٢٨٦.

غير المفيد، وذكر امير المؤمنين (ع) في وصفه للمتقين إنهم يصغون إلى العلم النافع فقط[1].

وذلك كله يؤكد حقيقة واحدة وهي إن العلم يجب ان يكون سراجاً يُنير سبيل الانسان. ونضيف مسألة اخرى وهي ان الامام رغم تأكيده على العلوم النافعة، إلا انه لا يحصرها في علوم خاصة، ويعتقد بضرورة إدراج كل علم ضمن أحد هذه التصنيفات الثلاثة. وهذا ما يفترض على كلّ شخص، في ضوء معرفته بنفسه وما تعانيه من فراغ، اختيارالعلم الأكثر فائدة له، واستثمار الفرص المتاحة أمامه على أفضل وجه، وعدم إضاعة العمر هباءً: "وذلك أن الانسان العاقل بعدما يدرك بأنه لا يستطيع إستحصال جميع العلوم وكسب جميع الفضائل خلال هذا العمر القصير والوقت القليل وكثرة الموانع والحوادث، ولهذا السبب فلابد له من التفكير والتأمل في العلوم واختيار أنفعها له ليشتغل به ويستكمل به ذاته"[2].

وعلى هذا الأساس، يجب على سالك طريق الأخلاق أن يطلب العلم لأجل تكامله ولا يطلب العلم لأجل العلم نفسه، وان يكون واعياً لكي لا يُقيّد هذا العلم (حتى وإن كان علم التوحيد) يديه ورجليه بالأصفاد ويكبله بالمصطلحات، وليعلم بأن ترْك هذا العلم يُعتبر بحد ذاته فضيلة وكمالاً، وذلك" لأن الانشداد إلى المصطلحات والغور فيها، كثيراً ما يجعل المرء يغفل عن قلبه كُلياً ويتأخر عن إصلاحه.

أجل، قد يصير استاذاً في شرح حقيقة القلب وماهيته وما ذكره فيه الحكماء والعرفاء من مصطلحات، ولكن قلبه – والعياذ بالله – يبقى مقلوباً ومنكوساً ومثله في ذلك كمن يعرف خصائص الادوية وتأثيراتها النافعة والضارة ويتقن شرح كل

---

١ – للاطلاع على الاحاديث التي تؤكد على العلم النافع، راجع ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٠٩٤.
٢ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٣٩٦.

واحد منها، ولكنه لا يحذر الادوية الضارة، ولا ينتفع من الادوية المفيدة، فمن البديهي ان هذا الشخص ينتهي مصيره إلى الهلاك، ولن ينقذه علمه وسعة إلمامه بالادوية"[1].

د- الجهل ذريعة لترك العلم

رغم أن العلم قد يصير باعثاً لغرور الانسان، ويحول دون استمرار مسيره التكاملي، ويتحول إلى عبء عليه، ولكن هذا الوضع الاستثنائي لا يعني إطلاقاً بأن عدم العلم أفضل من العلم.

يفيد التعبير الفلسفي: ان العلم من سنخ الوجود، والوجود في كل أنواعه ومراتبه أفضل من العدم وأعلى منه. والفرار من العلم بذريعة انه كثيراً ما يتحول إلى غشاوة وحجاب، أشبه ما يكون بالعزوف عن الطعام بحجة ما ينجم عن التخمة او سوء التغذية من امراض للانسان. ومثلما أن سوء التغذية او التخمة لا تعالجان بالصوم المطلق والامتناع عن الطعام، وانما بالتغذية الصحيّة، كذلك الحال بالنسبة إلى أخطار العلم فان الاحتراز منها لا يتحقق بتركه، بل ينبغي معرفة آفاته واجتنابها.

وعلى هذا الأساس فإن من يعرض عن ميراث الانبياء بدعوى أن العلم حجاب أكبر، فهو ينتهج في الحقيقة مسلكاً زاخراً بالمغالطات.

نظراً إلى أن هذا العالم الترابي عبارة عن ميدان تتصارع فيه مختلف الظواهر الموجودة في الكون، وكلّ شيء فيها معرّض للخطر والتحدي من قبل الاشياء الأُخرى، كذلك العلم له آفاته التي قد تتحول إلى حجاب أكبر أمام الانسان. ولكننا مثلما نواجه الظواهر الاخرى، يجب مواجهة آفات العلم أيضاً وتنقيته من

---

١ - المصدر السابق، ص ٥٢٧.

الأعراض التي تفرزها آفاته الجانبية. وعلى هذا الأساس فان قيمة العلم تتوقف على مقدار ما يقدمه للإنسان من خدمة على طريق سيره إلى الكمال: "ان العلوم في أي مستوى كانت ما هي إلا سبيل للوصول إلى الجنة، وسالك سبيل أي علم، إنّما هو سالك لطريق من طرق الجنة"[1].

وفي ضوء هذه الرؤية، نلاحظ الإمام يؤكد أشد التأكيد على العلم النافع ويُحذّر من حشو الذاكرة بالمعلومات الزائدة، فنراه يصف الدور الإيجابي للعلم بما يلي: "انني ايضاً لا اعتقد كثيراً بالعلم وحده، وأرى إن العلم الذي لا يفضي إلى الايمان هو الحجاب الاكبر، ولكن طالما لم يصل الى مرحلة الحجاب فلا داعي لخرقه؛ فالعلوم بذور المشاهدات"[2].

إذاً فالمرء قادر على الخروج من الحجاب الأكبر بعدما يكون قد دخل فيه أساساً. إذ لا يمكن الدوران حول هذه القناة، وانما يجب دخولها من باب والخروج من الباب الآخر. وعدم دخولها غير صحيح، وكذلك التوقف فيها غير صحيح أيضاً.

وبالنتيجة فان الامام من خلال نظرته العملية إلى العلم وتأكيده على أن: "جميع العلوم عملية على الاطلاق، وحتى العلوم المعرفية تتضمن جانباً عملياً"[3]، يرى أوّلاً وقبل كل شيء ضرورة اختيار العلوم النافعة إختياراً واعياً في ضوء ما لدينا من فرصة قصيرة وإمكانات محدودة، فنتعلّم العلوم النافعة التي تبعث على السموّ والرفعة، وبعد الإنتفاع منها، والإرتقاء بواسطة هذا السلم إلى عنان السماء ننتزع أنفسنا منها ونواصل سيرنا، ولا نبقى مقيدين بتلك الحجب النورانية وغير المرئية التي تأتي نتيجة التعلق بالعلوم، ولا نتصوّر بأن هذه الوسيلة هي الهدف المقصود.

---

١ -- "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٤١٣.
٢ - المصدر السابق، ص ٤٥٧.
٣ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٥٢٧.

وذلك لأن الإنكباب على أي علم من العلوم بصفته هدفاً بحد ذاتـــه، يـــؤدي إلى ظلمة القلب والتأخر عن المسير.

على هذا الأساس يُفترض بسالك طريق الكمال أن لا يطلب غير الله ولا يشغل نفسه بأية معطيات اخرى ولا يغترّ بها، وأن ينظر دائماً إلى الهدف النـــهائي وأن لا يروي عطشه الا بلقاء الحبيب، كما قال الشاعر:

كالمستسقي الذي لا يرتوي من الماء بالله لا تتوقف عند كل ما عثرت عليه[1]

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١ - المثنوي، ج٣، ص ٩٤. أصل الشعر باللغة الفارسية هو:
همچو مستسقي كز آبش سير نيست بر هر آنچه يافتي، بالله مايست

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السلوك المنبثق من الأصول الاخلاقية

الاصول التي مرت وتحدثنا عنها بالتفصيل تُعد حقائق وجودية، حسب الاصطلاح الوجودي؛ أي ليست مجرد مدركات حول الامور الخارجية، وإنّما لها ارتباط عميق بحياة الانسان ومصيره وقدرتها على تغيرهما.

في الحقيقة يعتقد الإمام الخميني: "ان جميع العلوم هي عملية مطلقاً"[1]. والجانب المعرفي او بتعبير الفلسفة الاسلامية، الكاشف، مقدمة للعمل، ولا يوجد مطلقاً علم غير مرتبط بالعمل. لكن الاصول الاخلاقية فهي اعلى من هذه المرحلة. لماذا؟ لان جوهرة الاخلاق ليست سوى ابداع النفس والمادة والابداع المستمرة. واذا سلبناها هذه الخاصية فلا يبقى بعد ذلك منها شيء.

ليس هدف عالم الاخلاق هنا عرض مجموعة من المعلومات، بل هدفه تربية الافراد وتبيين طريق الحياة لهم. ومن هنا يقول الامام حول هذا العلم: "علم احوال القلوب وكيفية صحتها ومرضها وصلاحها وفسادها، يدخل في عداد العلوم التي تكون مقدمة للعمل وطريق لعلاجها واصلاحها، ولا يُعد ادراكها وفهمها من

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٥٢٧.

الكمالات الانسانية. إذاً، يجب ان ينصبّ جُلّ اهتمام الانسان على إصلاح القلب وكماله حتى ينال كمال السعادة الروحية والدرجات الغيبية العليا"[1]. وبالنتيجة، فانه يوجد من هذه الناحية فارق شاسع بين الاخلاق والرياضيات؛ فمعرفة القواعد الرياضية تعتبر بحد ذاتها فضيلة ودلالة على الكمال. اما في ميدان الاخلاق فالأمر ليس كذلك، ومجرّد معرفة الاصول المتقدمة لا يعتبر ذا قيمة بحد ذاته، وإنما تصبح هذه الاصول ذات قيمة عندما تجري في عروق الانسان مثل الدم وتنفذ الى اعماق وجوده.

لذلك لا يجب النظر الى هذا الاصل وهو ان "الانسان غير قابل للتعريف" على انه اصل فلسفي، ووضعه الى جانب الاصول الفلسفية الاخرى، بل يجب رفعه من مرحلة "العلم" الى مستوى "التصديق" والتعايش معه، وعند ذاك يغيّر هذا اصل حياة الانسان تغييراً جذرياً. ولأجل بيان الفرق بين العلم والتصديق يستخدم غالباً مثال قديم لم يُبل مرور الزمن الى الآن صحته.

كلنا يعلم ان الميت ليس لديه القدرة على الحركة. (الجثة الملقاة جانباً عاجزة عن فعل أي شيء) لكن القليل من الناس يكون مستعداً للمبيت ليلاً لوحده الى جانب جسد بلا روح، او يُعرّج على مقبرة في منتصف الليل. كذلك فقد سمعنا كثيراً عن المغامرين الذين كانوا يضعون الشروط للذهاب الى المقابر القديمة ليلاً. لكنهم كانوا يصابون بمتاعب روحية جسيمة!

اختلاف هاتين المسألتين يكمن في "العلم" و"التصديق". نحن نعلم ان الميت غير قادر على فعل شيء، ولكننا لا نصدق بذلك، ولأننا لا نعتقد في قرارة أنفسنا بعدم وجود الروح في الميت، فنحن نصاب بالشك ونُلقّن أنفسنا بان الميت ربّما نهض من مكانه. ولكننا لو صدقنا بان الميت ليس لديه قدرة على الحركة، فسوف لا

---

١ - المصدر السابق.

نستوحش من البقاء معه بعد ذلك. ان حفاري القبور ومغسلي الموتى، من الاشخاص الذين يعتقدون حقاً ان الميت لا روح له، لهذا فليس لديهم أي وجل من البقاء الى جانب الميت او قضاء الليل في المقبرة.

يكرّس الامام الخميني (رض) فصلاً من كتابه لتسليط الضوء على هذا الاختلاف وبيان ان "العلم شيء والايمان شيء آخر"[1]. ويؤكد ان الايمان امر قلبي، وبفصله عن العلم، ويسوق مثال الجنازة نفسه ويستنتج ما يلي:

"انكم ادركتم بعقلكم ان الميت لا يقدر ان يضر احداً وان جميع موتى العالم لا يملكون قدر ذبابة من الحس والحركة...ولكن بما ان القلب لا يقبل هذا الموضوع ولا يستسلم لحكم العقل فيه، فانكم لا تستطيعون ان تبيتوا في الليل المظلم مع الميت، ولكن اذا استسلم القلب للعقل وقبل هذا الحكم منه، فلا يبقى أي اشكال في هذا الامر بالنسبة لكم. وبعد تكرار مثل هذا الاقدام لا يبقى لدى القلب المستسلم أي خوف من الميت"[2].

نتيجة هذا الاختلاف هي في ان قبول الاصول الاخلاقية، يكون بمعنى قبول نوع من التضارب. فنحن هنا لا نتعاطى مع اصول فلسفية صعبة. على العكس، هذه الاصول هي سهلة جداً. وإنّما تكمن الصعوبة في الايمان بها، أو كما يصطلح عليه الامام (رض) تمرير هذه الاصول من مرحلة العقل الى مرحلة القلب. وهنا تطرح مسألة الإلتزام.

من الممكن ان لا يكون لعالم الرياضيات ايمان باي من انجازاته الرياضية، ولكنه في نفس الوقت، يتقنها بشكل جيد ويدرّسها بشكل جيد ايضاً. ومن الممكن ان يكون شخص ما استاذاً للفلسفة اليونانية لكنه لا يصدّق بأي من مذاهبها.

---

١ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٣٧.

٢ – "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٣٨.

ويتصرف بعد تدريسه إياها بشكل وكأنه ليس لديه أي معرفة بهذه الفلسفة اصلاً. بيد أن هذا الكلام لا ينطبق على موضوع الاخلاق.

الاخلاق اسلوب حياة ونمط رؤية الى انفسنا والى الآخرين، وعالم الاخلاق لا يستطيع ان يستبدلها مثلما يستبدل نظارة متى ما شاء. وبتعبير ماكس فبر: "الاخلاق ليست عربة يمكن ايقافها من اجل الصعود او النزول حسب الرغبة والمكان"[1].

الاخلاق تلزم الانسان بها وتريد من الانسان لان يُقوّم ويهذب نفسه وفق تلك الاصول، هنا تبرز مسألة التذكر، والتزكية والمراقبة. إن للاخلاق، طريقة استدلالها وبيانها الخاص بها، ولا يمكن مقايستها مع العلوم النظرية. ولهذا السبب لا يبين الامام (رض) نفس هذه الاصول مفهرسة وبالترتيب، بل انه يفرضها بالجملة ويبين نتائجها. ليس الهدف من التعليم الاخلاقي هو تعليم عدد من الاصول واضافتها الى مجموعة معلومات الفرد، انما الهدف هو ان ينظر الانسان الى نفسه من جديد ويعيد بناء صرح ذاته مرة اخرى.

اذا كانت نظرتنا الى الاخلاق من هذا النوع، فسوف لا نسعى الى اضافة كمية جديدة الى حجم معلوماتنا الاخلاقية، بل نسعى الى زيادة كمية العمل، او حسب التعبير الاخلاقي تزكية النفس. فطريق الاخلاق، لا يحتاج الى معلومات بسيطة وموسعة. بل يستلزم همة عالية وعزم راسخ وارادة فولاذية:

" ايها العزيز، اسع لأن تكون صاحب عزم وارادة، لانه اذا رحلت عن هذه الدنيا من غير عزم، لا قدر الله، فانك تكون انساناً صورياً بلا عقل ولا تُحشر في ذلك العالم على هيئة انسان"[2].

---

١ - دانشمند وسياستمدار(العالم والسياسي)، ص ١٣٦.

٢ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٨.

إذاً فالكلام لا يدور حول التعليم وإنّما عن التهذيب ونمط التربيـــة واســـلوب الحياة. لننظر الآن الى الشخص الذي قد اعتقد بالاصول الاخلاقيـــة وســـرت في عروقه، أي انسان هو؟ اذا اردنا ان نعرض صورة عن الانسان المتحلّي بـــالاخلاق ربما نستطيع في ضوء هذه الاصول ان نصوره بالشكل التالي:

١- الانسان المتحلي بالاخلاق هو من يؤمن بعمق ان الانســـان غـــير قابـــل للتعريف ومادام يعيش في هذا العالم الترابي، فلا يمكن الحكم عليـــه بالضـــلالة أو الهداية بشكل نهائي. بالنتيجة فهو لا يتوقف عن الابداع واعادة الابـــداع لحظـــة واحدة، ويكون دائماً في سعي دؤوب لتربية نفسه، ويُقيّم نفسه بدقة، لكنه يمتنـــع عن الحكم بخصوص الآخرين، ويعتقد انه يجب ان لا ينسى نفسه وينصبها قاضـــياً على سلوك الآخرين، بل له اعتقاد انه مسؤول عن نفسه، ولكل نفسٍ غير نفســـه مسؤول، لذلك يجعل الحديث التالي شعاراً لحياته:

"حَاسِبْ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ فَإِنَّ غَيْرَهَا مِنَ الأَنْفُسِ لَهَا حَسِيبٌ غَيْرُكَ "[1].

يعلم هذا الشخص ان أمامه فرصة قصيرة لكي يعرض كل ما في جعبته، إذاً هو لا يضيع الوقت بعد ذلك ولا يهدر عمره في الحكم على سلوك الآخرين بينما هو سجين نفسه، على الدوام.

٢- في نظره ان يكون سجين نفسه ليس بمعنى عـــدم المســـؤولية في مقابـــل الآخرين. بل على العكس، فهو يعلم هذا ايضاً ان الماس وجوده يُصقل في العمـــل الاجتماعي والعيش مع الآخرين. إذاً يعتبر التواجد مع الآخرين فرصـــة لتهـــذيب نفسه وهو يستفيد منها حتى وان كان بين الناس، لكنه روحاً ليس معهم ويتحرك في مستوى اعلى. وهو يرشد الآخرين الى الطريق، لكنه لا ينسى نفســـه مطلقـــاً ويفعل تجاه نفسه التي هو مسؤول عنها، كل شيء. هو بين الناس، لكن روحه في

---

١ - نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٢.

سير وسفر، لذا هو صامت في الغالب، ولكن اذا تكلم، يكون كلامه من نوع آخر، يكون علاجاً لآلام سامعيه. يرى زلات الآخرين، لكنه يتستر عليها؛ لانه عارف بطبيعة البشر ويعلم واجبه ايضاً في هذه الاثناء، وهو ليس من اولئك الذين يرون بوضوح القشه في عيون الآخرين ولا يرون قطعة الخشب السميكة في عيون أنفسهم. بل هو غاض عن عيوب الآخرين ومشغول بعيوب نفسه.

٣- مثل هذا الانسان يعلم ان البشر مزيج من فطرة إلهية وغرائز ترابية رخيصة وهو يتفاءل بهذا. لا ينكر مطلقاً اصله الترابي ولا يتغاضى عن غرائزه، بل له نظرة واقعية الى جوانبه وجوانب الآخرين البشرية. لا يتكلم عن اجتثاث الغرائز ولا يحبّذ العزلة والانزواء، بل يعتقد ان هذه الغرائز نفسها وسيلة قوية من اجل تكامله، ويعتبر مشاركته في الحياة الاجتماعية، وسيلة لظهور إبداعاته. لذا تكون حياته في هذه الناحية مثل حياة بقية الناس؛ فهو يأكل، ويشرب، ويتعامل مع الآخرين ولا يعتبر الدنيا آفة، بل مائدة إلهية مبسوطة يتمتع منها بمقدار حاجته، لكنه يعلم أيضاً ان اشباع الغرائز والتمتع المادي والاستفادة من الدنيا ليس هدفه النهائي، بل مقدمةٌ من اجل كماله والوصول الى لقاء الله، لذا فهو يتمتع من كل شيء بمقدار واعتدال. هو لا يحرم نفسه من أي نعمة، لكنه لا يُغرق نفسه في أي نعمة ايضاً.

٤- هكذا شخص، يرى امكانية الرقي والسمو متساوية لدى الجميع، يعرف ان جميع البشر مخلوقو رب واحد، لذا لا يعتقد بأفضلية أحد على آخر ذاتاً. واذا اعتبر ايضاً انه موضع لطف وعناية الله بما منّ عليه من توفيق المعرفة وتهذيب النفس، فانه لا يجعل من هذه النعمة مدعاة لغروره مطلقاً ولا يظن نفسه اعلى من الآخرين. لا يوجد للغرور والتكبر شيء في نفسه وهو يعرف جيداً وساوس الشيطان في هذا الخصوص .

مثل هذا الإنسان لا يعتزل الآخرين بحجة المعرفة والقدرة، ولا يرى لنفسه ارجحية على غيره ولا يسعى لان يعرض كمال نفسه عن طريق الثياب، والكلام او بعض الحركات، وهو يعلم كم تكون وساوس الشيطان قوية وكيف يسعى لان يبتلي الانسان بالتكبر والغرور، لكن "اعلم ان جميع هذه الامور انما هي مصائد الشيطان ومكائد النفس"[1]؛ لأن رسول الله (ص) مع كل تلك العظمة الروحية، لم ينخدع بمثل هذه الامور، وكان دائماً مصاحباً وانيساً لأكثر الطبقات الاجتماعية فقراً. وكبار علماء الدين كانوا كذلك ايضاً. فالشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسس الحوزة العلمية في قم، مع المنزلة الاجتماعية الرفيعة التي كانت له حيث كان يُعد مرجع الشيعة المطلق آنذاك "كان يجلس على الارض، وكان يتحف الطلبة باللطائف والنوادر الغريبة"[2]. ومثل هذا الشخص لا يعتبر اتصافه بالاخلاق ذريعة للاستهانة بالآخرين او اعتبار نفسه افضل منهم. بل بالعكس، يتفاعل مع الجميع وينسجم مع الحياة الاجتماعية، وتدفعه فضائله الاخلاقية نحو التواضع، لا نحو الغرور.

٥- مثل هذا الشخص عاشق للعلم والمتعلمين، ويعتقد ان نسبة مدركاته في مقابل مجهولاته، كقدح الماء في مقابل مياه المحيطات؛ لذا هو لا ينفك لحظة عن التعلّم ويعلم ان ما ينفقه من وقته في التعلم فهو في الحقيقة بمثابة عملية استثمار، سوف يعود عليه مردودها عدة اضعاف. ويعتقد ان ملائكة السماء قد بسطت اجنحتها في طريق طلاب العلم، ويعرف ان العلم ميراث الانبياء. وفي ضوء هذا المنطلق، يتقصى سبيل المعرفة ويسلك طريق العلم، لكنه يعلم جيداً ايضاً بان العلم،

---

١ - "شرح الاربعون حديثاً"، ص ٩٧.

٢ - المصدر السابق.

ليس هدفاً وان الانسان يجب ان لا يكون هدفه جمع الاصطلاحات وحشو ذهنه بالمعلومات لأن المقصود من العلم، هو التربية الروحية والمعنوية.

لذا فإن العلم يكون ذا قيمة وجديراً بالتحصيل فيما اذا توفرت فيه صفة القدرة على جذب الانسان وصياغته على نحو آخر.

إذاً، هو لا يسعى في طلب المدركات عديمة الفائدة، وإنما يسعى في طلب الحقائق الوجودية التي تصوغ مصيره وترفعه من موجود من طراز حيواني الى مستوى الملائكة واعلى من ذلك. نعم، إنه يعتبر مثل هذا العلم حرياً به ويرى ان ميزة الصالحين هو انهم"وقفوا اسماعهم على العلم النافع لهم"[1].

إذاً، فهو يعشق العلم النافع ويفصل بين العلوم كما يفصل البذرة عن التبن ويختار القيّم من العلوم.

٦- انه بعيد عدة فراسخ عن رذائل من قبيل: الطمع والحسد، ويعلم انه لو فسح المجال لغرائزه، فانها لا تشبع ابداً على اعتبار ان "عين الحريص لا تمتلئ ابداً". ولديه ايمان ايضاً بان الحسد ينم عن عدم الايمان بالله ولا ينطوي على فائدة عدا الضرر الذي يعود على نفسه.

ومعنى هذا انه لا يوجد في نفسه شيءٌ من هاتين الخصلتين اللتين تفسدان حياة الانسان وتضعان السم في كأس حياته.

يعرف بدايته ونهايته جيداً، إذاً فلا يفسح المجال للطمع، ويعلم ان حظ كل انسان ليس الا مأكله ومشربه و ملبسه ومسكنه، و مازاد عن ذلك، فهو ليس من نصيبه وإنما من نصيب الورثة. فلماذا إذاً يتعب نفسه من اجل الآخرين ويوفر لهم نعمة تجلب عليه النقمة والنكبة.

---

١ - نهج البلاغة، الخطبة ١٩٣.

قد جفف جذور الحسد في نفسه، ويعلم ان حسده لا يسبب زوال نعمة الآخرين، وبعد ذلك لانه يؤمن بحكمة الله وعدالته، لا يرى دليلاً للحسد، بل يرى ان ما يملكه الآخرون فيه حكمة ما وما لا يملكه هو لا يعتبر دلالة على حقارته.

٧- نظرته الى الدنيا واقعية ومتفائلة. لو اننا سلبنا الدنيا من الانسان فبأي زاد يسلك طريق الآخرة؟

لذا فهو لا يذكر الدنيا بسوء ويعتبرها ميزاناً لتهذيب النفس والتمتع والتزود. واذا رأى ايضاً انهم قد ذموا الدنيا في الآيات والأحاديث، يعلم ان المقصود هو الميل الى الدنيا والغفلة عن الغاية، وليس انكار حقيقة الدنيا واساسها.

٨- يعتقد بقاعدة العمل والنتيجة، ويعلم ان لكل عمل نتيجته المناسبة ولا توجد في العالم أي حركة عبثية او بلا فائدة، لذا تكون اعماله موزونة ويكون نفسه مراقباً لسلوكه، لكنه يعلم ايضاً انه ليس لزاماً ان يجازى المسيء في هذه الدنيا، او يجازى المخطئ في هذه الكرة الارضية حتماً. ويرى بان الدنيا ليست دار مجازاة، بل هي محل ابتلاء والآخرة محل الثواب. واذا عوقب احد ايضاً في هذه الدنيا، ففي الحقيقة قد شمل لطف الله حاله ومنع استمرار انحرافه.

٩- وبما أنه يعلم بان الله عادل وحكيم، ونظراً الى انه يحمل نظرة متفائلة للدنيا فهو يرى ان للمصائب مردودات بناءة يستفيد منها من اجل تكامله، لذا ليس لديه عتاب على الدهر والحظ العاثر، بل يعتقد ان وراء كل هذه الآلام، تكمن حكمة كبيرة تنتهي بتكامله.

١٠- في الختام، يكون هذا الشخص في حالة تقويم دائم لنفسه، ويحاسبها حساباً عسيراً، ويفتح ملفه بشكل منتظم ويُقيّم نفسه بغير انحياز، ويمنح اعماله الحسنة درجة ايجابية، واعماله السيئة، ويعاهد نفسه على عدم تكرار مثل هذه الاعمال المرفوضة. هو لا يراقب سلوكه بدقة فحسب، بل هو يراقب ذهنه وخياله

ايضاً ولا يسمح لخياله بالطيران حيثما يريد والدوران حول أية زهرة، بل يملك زمام وجوده ويطوي في كل لحظة عاماً ليعيد خلق ذاته ويمتد الى آفاق اوسع من وجوده ويبلغ مستوى افضل من مستواه.

وهذا المعنى ورد في قول الشاعر:

للعارفين في كل لحظة عيدان والعناكب همها تمزيق الذباب[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ – اصل الشعر باللغة الفارسية هو:

عارفان هر دمي دو عيد كنند عنكبوتان مگس قديد كنند

الباب الثاني

الاخلاق والسياسة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

العلاقة بين السياسة والأخلاق

للسياسة صورتان: احداهما ضاحكة تُبشّر بالنجاح والقوّة، والاخرى غاضبة تُذكّر بصراع القوى وحُبّ التسلط والاقتدار، ومحاربة الحق. ولهذا السبب يُشبّهونها بـ "يانوس"، أول ملك أُسطوري لدولة لاسيوم.

لقد منحت الالهة هذا الملك قوة بصيرة جعلته يُشاهد الماضي والمستقبل على حدٍ سواء، ولهذا صوّروه على هيئة رجل ذي وجهين، وهذا ما جعله مُرعباً. وكذلك الحال بالنسبة إلى السياسة التي تنطوي في حقيقتها على وجهين: أحدهما يسعى إلى تأمين اهداف المواطنين وغاياتهم، بالاضافة إلى كونها أداة فاعلة لاقرار النظام وتحقيق الرفاه العام. وهذا هو الوجه الايجابي للسياسة. والآخر كونها وسيلة للتنافس والتناحر وصراع القوى وتحدّي الخصم وتوجيه ضربة له عن طريق إنتزاع السلطة منه، واختطاف قصب السبق منه، وهذا ما يعطيها مظهراً مُفزعاً.

والوجه الثاني هو الوجه الأكثر شهرة للسياسة في ثقافتنا، إذ إنّها غالباً ما تقترن في أذهاننا بالحيلة والخداع. وهذا المعنى يُعبّر عنه في اللغة العربية بعبارة مشهورة إتّخذت على مرّ الزمن طابع الحكمة أو المثل إذ يُقال: (الملك عقيم) أي لا رحمة فيه ولا قرابة ولا صداقة. التاريخ مليء بهذا القبيل من الشواهد في عالم السياسة، فقد قتل نادر شاه ابنه نتيجة لسوء الظنّ به، وقتل شيرويه أباه خسرو پرويز طمعاً في الإستيلاء على السلطة.

صوّر الفردوسي النهاية المؤلمة لهذا الملك التعيس أجمل تصوير. فالإبن نفسه كان سجيناً في سجون أبيه، وتمكن من التخلّص من السجن بمساعدة الجيش، وخلع أباه وسجنه. ثمّ إنّه طلب شخصاً يوكل إليه مهمة قتله، فلم يستجب له أحد لأن لهذا الفعل طالع نحس. وفي نهاية المطاف عثر على من ينجز المهمة ويتحمل تلك المسؤولية الصعبة. إذ قال ذلك الشاعر:

أعطاه خنجراً حاداً قاتلاً سريعاً
فلما دنا الرجس من الملك، ورآه واقفاً عند الباب
فارتعش خسرو عندما رآه وسالت دموعه من اهدابه على خدّيه
ولّما رأى الملك لباس الموت همس تائباً من الذنب
وأسدل عباءة على رأسه لكي لا يرى ذلك القاتل
فاخذ الهرمزد الخنجر بيده واقفل باب بيت الملك
وسار نحوه مسرعاً وانتزع ثوبه وقطع كبد ملك العالم[1]

---

١ - شاهنامه فردوسي(شاهنامة الفردوسي)، بإهتمام سعيد حميديان، طهران، قطره، ١٣٧٥ش، ج٩، ص٢٨٢-٢٨٣. أصل هذه الأبيات باللغة الفارسية هو:

يكى خنجرى تيز دادش چو آب بيامد كشنده سبك پر شتاب
چون آن بدكنش رفت نزديك شاه ورا ديد بابند در پيشگاه
بلرزيد خسرو چو او را بديد سرشكش ز مژگان به رخ برچكيد...
چو آن كامه ها را بپوشيد شاه به زمزم همى توبه كرد از گناه

ولم يتوقف قتل الآباء عند هذا الحد، وإنما إنتهج الملك الجديد اسلوباً أكثر قسوة من أجل ضبط الامور، فقتل خمس عشرة نفساً من أولاد خسرو الذين كانوا في السجن. وقد صوّر الشاعر ذلك المشهد بالشكل التالي:

لّما شاع الخبر في الطريق والاسواق — بأن خسرو قُتل تلك القتلة
وسُجن جميع الذين يظنون السوء — وصاروا كالمساكين في ذلك القصر
عشرة ابناء كرام وخمسة آخرين — كانوا سجناء ذلك الشاه
قُتلوا في السجن بلا ذنب — لان حظ الشاه قد أدبر[1]

ولم ينج شيرويه من عقوبة هذه الجرائم فقتل هو الآخر على يد أشخاص آخرين.

إن قصة السياسة من هذه الزاوية قصة مؤلمة وحزينة ومليئة بالجرائم وقتل الاباء والاخوان والابناء. فإن كانت السياسة كذلك، فما علاقتها بالأخلاق، وهل يمكن مدّ جسر للتواصل بينهما؟ لقد شغل هذا السؤال أذهان المفكرين منذ اكثر من الفي سنة، وفرض عليهم مجموعة من التحدّيات. فبعضهم يرى بأنّ السياسة مزيج من الخداع والعنف ولا يمكن تنقيتها من الرذائل، بينما يدّعي البعض الآخر إنه من الممكن أن تكون السياسة ذات منهج أخلاقي. وما نحن بصدده هنا هو معرفة مكانة السياسة في النظام الاعتقادي للامام الخميني ومدى علاقتها بالأخلاق.

= يكى چادر نو به سر دركشيد — بدان تا رخ جانستان را ندديد
بشد مهر هرمزد، خنجر به دست — در خانهء پادشا را ببست
سبك رفت و جامه از او دركشيد — جگرگاه شاه جهان بردريد

١ - المصدر السابق. أصل هذه الأبيات باللغة الفارسية هو:

چو آگاهي آمد به بازار و راه — كه خسرو برانگونه برشد تباه
همه بدگمانان به زندان شدند — به ايوان آن مستمندان شدند
گرامي ده و پنج فرزند بود — به ايوان شاه آنك در بند بود
به زندان بكشتندشان بيگناه — بدانگه كه برگشته شد، بخت شاه

للاجابة عن مثل هذا السؤال، لابدّ أن نستعرض أولاً الرؤى الأساسية في هذا المجال ثم نلاحظ ما هو رأي الامام فيها.

هناك اربع رؤىً أساسية في باب العلاقة بين الأخلاق والسياسة، هي:

١- فصل الأخلاق عن السياسة

٢- تبعية الأخلاق للسياسة

٣- ثنائية الأخلاق والسياسة

٤- وحدة الأخلاق والسياسة[١]

١- فصل الأخلاق عن السياسة

الادعاء الأساسي لهذه الرؤية هو وجوب التمييز بين القواعد الأخلاقية وبين الإلتزامات السياسية؛ فالإجراءات السياسية غالباً ما تقوم على أسس واقعية مع الاخذ بنظر الاعتبار المنافع والمصالح. في ضوء هذه الرؤية التي يُطلق عليها أيضاً إسم الواقعية السياسية[٢]، يؤدي الإهتمام بالأخلاق في الميدان السياسي الى فشل السياسة؛ وذلك لأن محور الأخلاق يدور حول الحق والحقيقة بينما غاية السياسة المنفعة والمصلحة. فالأخلاق تتطلّب منّا قول الحقيقة حتّى وإن كانت ضدّنا، وأن لا نحارب الحق، ولا نتعامل مع الناس كأدوات لتحقيق أغراضنا، وتفرض علينا أيضاً الالتزام بالعدالة واجتناب الكذب والخديعة، وعدم اخفاء الحقائق وما شابه ذلك... بينما تستدعي ضرورة السياسة التخلّي عن بعض الاصول الأخلاقية، لا بل ان كل عمل سياسي يبدأ بالوقوف ضد الأخلاق وسحق الإعتبارات الأخلاقية، ومن غير الممكن ان يكون هناك نشاط سياسي بلا "أيد ملوثة".

---

١ - حول هذا التقسيم راجع: جوليانو بونتارا، أخلاق، سياست، انقلاب(الأخلاق،السياسة،والثورة)، ترجمة حميد عنقاري، طُبع في فصلية الثقافة، السنة الثانية، رقم ٢، (خريف وشتاء سنة ١٣٧٠ش)، ص ٩٩.

٢ - Political Realism.

السياسة ليست الاّ مجالاً للكسب والهيمنة والحفاظ على السلطة، وذلك لا يحصل إلا بالتضحية بالاصول الأخلاقية، فخلف كل إجراء سياسي لا بد من وجود كثير من الفضائل الاخلاقية المسحوقة. ولهذا لا مناص من اختيار أحد أمرين؛ إمّا الطهارة وإما التلوث عند الإختيار بين الأخلاق والسياسة؛ لأن الجمع بينهما مستحيل. وبالنتيجة فإن "الانسان المتقي الذي يروم الحفاظ على طهارة روحه، يتحتّم عليه اجتناب الخوض في أي شيء"[1].

إنّ التمسّك بالأخلاق في مجال السياسة – كما ترى الواقعية السياسية – أمر عقيم لا جدوى منه، و ينتهي بصاحبه إلى الضرر والخسران؛ وذلك لأنه يعلم إن في هذا العالم: "رغم الاساطير الأخلاقية التي تروى لتسلية الأطفال إلا ان الأخلاق تبقى فضيلة بلا أجر، فالحاكم الحقيقي هو القوة... وما الهواجس الأخلاقية الاّ تعبير عن الضعف"[2].

يبدو ان اول مفكّر بحث هذا الموضوع وبيّنه هو المفكّر السياسي والمؤرّخ اليوناني ثوسيديديس، فقد رسم هذه الرؤية بدقة قبل ٢٤٠٠ سنة وصمّم على رسم حدٍّ دقيق بين السياسة والأخلاق ليفصل بين هذين المجالين.

كان يعتقد بأن السياسة مقيدة بالمصلحة في حين أن الأخلاق تتبع الحق. وقد نقل حواراً يسلّط الأضواء على هذا الرأي بكل بوضوح، وهو حوار جرى على لسان ممثلي أثينا الذين كانوا يتحدثون من موضع اقتدار، وممثلي مدينة ملوس، الذين كانوا أصدقاءً لاثينا سابقاً، وكانوا في موضع ضعف.

بعد محاصرة مدينة ملوس (Melos) ذهب ممثلو أثينا إلى تلك المدينة للحوار مع شيوخها. ومما جاء في ذلك الحوار ما يلي: " إنّ ما نريد توضيحه لكم هو إننا جئنا

---

١ – سيمون دوبوار، نقد حكمت عاميانه(نقد الحكمة العامية)؛ آرمان گرايي أخلاقي وواقعگرايي سياسي(التصورات الأخلاقية والواقعية السياسية)، ترجمة مصطفى رحيمي، طهران، آكاه، ١٣٥٤ش، ص٤٥.

٢ – المصدر السابق، ص٤٢.

لتوسيع إمبراطوريتنا، وحوارنا هذا لأجل سلامة مدينتكم. إن السيطرة عليكم لا تكلّفنا كثيراً، ولكننا في الوقت نفسه نحرص على سلامتكم؛ لأن هذا الامر مفيد لكم ولنا ايضاً"[1].

فيجيب ممثلو ملوس: "كيف يمكن أن نكون عبيداً لكم وأنتم سادة علينا، ويكون هذا الامر مفيداً لكلينا ؟"[2].

ممثلو أثينا: "اذا استسلمتم ستأمنون من القتل، ونحن إذا لم نقتلكم سنستفيد منكم"[3].

ممثلو ملوس: "إذاً، العدل في نظر شعبكم يتمثّل في عدم وجود أيّ فارق بين المدن التي لا شأن لها بكم، والمدن الخاضعة لسلطتكم أو المدن التي ثارت عليكم ثم تغلبتم عليها؟"[4].

ممثلو أثينا: "شعبنا لا يرى أيّ فرق بين هذه المدن من حيث الحق والباطل، ويعتقد أن المدن المستقلة إنّما بقيت مستقلة لأنها قويّة، وسبب عدم هجومنا عليها هو خوفنا منها. إذاً، إنتصارنا عليكم سيزيد مساحة امبراطوريتنا من جهة ويساهم في زيادة أمننا من جهة اخرى. فنحن نهيمن على البحار وأنتم جزيرة صغيرة وضعيفة، فمن الطبيعي إنكم يجب أن تستسلموا لنا"[5].

نستنتج من ذلك ان قوة أهالي أثينا هي التي خوّلتهم حق الإستيلاء على تلك الجزيرة واستعباد سكّانها.

---

١ - توكوديدس (توسيديد)، تاريخ جنك بلوبونزى(تاريخ حرب بلوبونزي)، ترجمة المرحوم محمد حسن لطفي. طهران، خوارزمي، ١٣٧٧ش، ص ٣٣٦.

٢ - المصدر السابق.

٣ - المصدر السابق، ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

٤ - المصدر السابق، ص ٣٣٧.

٥ - توكوديدس (توسيديد)، تاريخ جنك بلوبونزى(تاريخ حرب بلوبونزي).

إتخذت فكرة فصل الأخلاق عن السياسة طابعاً أكثر صراحة لدى المفكّر الإيطالي ميكافيليا، فهو يؤكّد هذا الانفصال ويوصي الحاكم في كتابه المعروف باسم (الأمير) بسحق كل القيم الأخلاقية في سبيل تثبيت سلطته.

ومع ان ميكافيليا يرى ضرورة الأخلاق لحياة الافراد ولاستمرار المجتمع والحياة الاجتماعية، إلاّ انه يعتبرها خطراً على الحاكم، ويحذّره من خطر التقوى قائلاً: "كلّ من يريد أن يكون متقياً في جميع الاحوال، وفي هذه الاحوال التي تُفتقد فيها التقوى، سيكون مصيره الفشل. ولهذا السبب إذا شاء الحاكم المحافظة على سلطته، لا بدّ له من تعلم الاساليب البعيدة عن التقوى واستخدامها متى ما دعت الحاجة اليها"[1].

ومع ان التحلّي بالفضائل الأخلاقية أمر حسن بالنسبة إلى الحاكم، كما يرى ميكافيليا، ولكن بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى انهيار حكومته، "لأننا لو نظرنا جيّداً لرأينا أن التطبيق العملي لبعض الصفات التي تدخل في عداد الفضائل، يؤدي إلى سقوط الدولة. في حين توجد صفات أخرى تبدو كالرذائل ولكنها أمينة وتجلب النجاح"[2].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١ - نيكولو ميكافيليا، شهريار(الأمير)، ترجمة داريوش آشوري، طهران، كتاب پرواز، ١٣٧٤ش، ص ١١٧ – ١١٨. هناك كتابات عديدة (باللغة الفارسية) حول هذه الشخصية، يمكن مراجعتها للاطلاع على مزيد من المعلومات، منها (إضافة الى أصل كتاب الأمير واقواله ومقدماته): فاستر، مايكل ب.، خداوندان انديشه سياسي(ارباب الفكر السياسي)، ترجمة جواد شيخ الاسلامي، طهران، امير كبير، ١٣٦٢ش، ج اول، الباب الثاني، ص ٤٦١ – ٤٩٨؛ ارنست كاسيرر، افسانه دولت(اسطورة الحكومة)، ترجمة يحيى فدوي دريابندري، طهران، خوارزمي، ١٣٦٢ش، ص ١٥٠ – ٢٠٧.

٢ - المصدر السابق، ص ١١٨.

ومع أن الحاكم يجب أن يكون محبباً إلى القلوب، ولكن إذا لم يكن أمامه خيار سوى حب الناس له، أو خوفهم منه، فمن الأفضل له أن يختار الثاني، لأنه يستطيع بهذه الطريقة أن يسيطر عليهم ويقودهم بصورة افضل"[1].

ورغم أن وفاء الحاكم والتزامه بالعهود أمر مطلوب، ولكن للأسف ان الدهر لا ينسجم دائماً مع الوفاء بالعهد. "لقد علمتنا تجارب الحياة ان الحاكم الذي صدرت منه أعمال عظيمة هو ذلك الحاكم الذي لم يُعط قيمة للافعال الصحيحة، وانما كان يتلاعب بالناس بالتحايل والمخادعة. وبالنتيجة فقد تسلط على اولئك الذين كانوا ينتهجون الصدق والعدل"[2].

لذا يجب التحرك وفق ما يقتضيه الواقع، ومعرفة قيمة القوة والاقتدار، وأن يجعل المرء نصب عينيه إنه حتى الانبياء لم ينتصر منهم الاّ من كان متسلحاً و"كان النصر حليف جميع الانبياء المتسلحين وأما غيرهم فلم يحالفهم النجاح"[3].

للنصر طريقان: القانون والقوّة. القانون للانسان، والقوّة للحيوان. وبما ان الطريق الأول لا ينفع على الدوام، هذا يجب على الحاكم تعلّم السبيل الثاني ايضاً. ويعني هذا "يجب على الحاكم أن يتعلم كيفية التحلّي بكلا الطبعين، لانه لا يستطيع البقاء بأحدهما. وبناءً على ذلك إذا قرر الحاكم تعلّم وتطبيق أُسلوب الافتراس، عليه أن يتعلم أُسلوب الثعلب وأُسلوب الاسد أيضاً؛ لأن الأسد لا يمكنه الفرار من الكمائن والثعلب لا يستطيع الفرار من مخالب الذئاب... بناء على هذا فان الحاكم الذكي يجب ان لا يبقى ثابتاً على عهده عندما يكون ذلك بضرره، أو لم يجد سبباً يدعوه إلى البقاء عليه.

---

١ - المصدر السابق، ص ١٣٤، جاء في المثل العربي (رهبوت خير من رحموت).
٢ - نيكولو ميكافيليا، ص ١٢٩.
٣ - المصدر السابق، ص ٦٦.

يمكن الإتيان بشواهد لا تُحصى من الدهر، والبرهنة على ان الكثير من العهود والوعود التي نقضها الحكام عديمو الوفاء، وأما أولئك الذين احترفوا الثعلبة فقد كانوا هم الأكثر نجاحاً. ولكن يجب معرفة كيفية تزيين الظاهر واللجوء إلى الحيلة والمكر وخداع الناس، ويمكن لكل مكّار ان يجد دائماً مثل هؤلاء السذّج المستعدّين للانخداع"[1].

هذا الكتاب مليء بهذه الوصايا. وفي ضوء علم النفس الاجتماعي، فان هذا الكتاب يعتبر الناس مجبولين على الشر والرذيلة، ويعتقد "ان الاعتماد على الناس أشبه بالاستناد على الماء"[2].

ووصيته الاساسية هي ان "الناس يجب إما إكرامهم وإما التنكيل بهم"[3]، ولا سبيل وسط بينهما؛ فإما الهراوة وإما الحلوى.

كثيراً ما تُنقل اقوال ميكافيليا ويُستشهد بها بسبب ما لها من أهمية في تاريخ الفكر السياسي. وأما بالنسبة إلى ميكافيليا وهذا الكتاب الذي قدّمه إلى لورنستو دي مديتشي حاكم فلورنسا، فقد أثير بحث وجدل مطوّل. ويعتقد البعض ان ميكافيليا عرض عقائده في هذا الكتاب، وانه معتقد بكل ما قاله ولهذا يستحق اللعن والشتم. ويأخذ آخرون بنظر الاعتبار كتابه الآخر المسمّى (الاقوال) ويرون بأنه كان يصف أعمال حكّام زمانه و لم يكن بصدد تبرير اسلوب معيّن.

وعلى أية حال، لازال هذا البحث ينبض بالحياة، وترجح فيه النظرية الاولى على الثانية، وأضحى اسم ميكافيليا يعني صفة المكر والخديعة في السياسة. ورغم كل ذلك فقد عُرف بأنه "اول مفكّر سياسي حديث"[4]، ولا يشك احد في أهمية

---

١ - المصدر السابق، ص ١٣٠.

٢ - المصدر السابق، ص ٨٨.

٣ - المصدر السابق، ص ٤٧.

4. The Concise Oxford Dictionary of Politics; p. 301

تأثير افكاره وآرائه. ولهذا يمكن القول في مجال الفكر السياسي بأنّ ميكافيليا يمكن قبوله، ويمكن رفضه ايضاً، ولكن لا يمكن تجاهله. وما جريمة ميكافيليا إلا فضح ما كان يفعله الحكام وكشف جوهر ونتاج مثل هذا التفكير. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً لم يضعف هذا التوجّه في باب السياسة والأخلاق، وغدا الحكام المحبّون لميكافيليا يبدأون حكمهم بصب اللعنات على ميكافيليا، بالتزامن مع العمل بوصاياه، وحتى من كانوا يخالفونه فكريّاً، كانوا يسلكون ذلك النهج بمجرد وصولهم إلى السلطة، ومن أمثلة ذلك، ملك بروسيا فردريك الكبير، فعندما كان في شبابه ولياً للعهد، كان من أصدقاء الفيلسوف الفرنسي فولتير، وقد شجعه فولتير على تأليف كتاب باللغة الفرنسية تحت عنوان (ضد ميكافيليا) إنتقد فيه جميع آراء ميكافيليا واصفاً إيّاها بنقض الأحكام الأخلاقية، ولكنه ما إن تربّع على عرش الملوكية وشعر بالحصار المضروب عليه من قبل الطامعين في الإستيلاء على مصالح بلاده، لجأ إلى جميع الأساليب السياسية التي بيّنها ميكافيليا وخاصة تلك التي ذكرها في كتاب الأمير، وداب على تطبيقها حرفيا. وقد عُرف بأن أيّاً من رجال السياسة لم يحرص كحرصه على مراعاة قانون "مصلحة الدولة"، وبالنتيجة فقد أعطى، في وصيته السياسية، الحق لميكافيليا وكتب: "ان من يلتزم بالأخلاق من طلاب المقام لن يبقى على قيد الحياة"[1].

والنموذج الكامل لمثل هذا التفكير هو معاوية بن ابي سفيان، الذي عمل بصورة غريزية بجميع تلك الوصايا. فقد وضع هذا الرجل جميع الفضائل الأخلاقية تحت قدميه من أجل الوصول إلى الخلافة والاحتفاظ بها، وعمل بكل ما هو غريب. وبعد عقد الصلح مع الامام الحسن المجتبى (ع) داسَ جميع المواثيق التي لا تنسجم مع رغبته واعلن رسمياً بأن هدفه من الحرب والصلح ليس إلا الإستيلاء على السلطة

---

١ - نيكولو ميكافيليا، ص ١٩-٢٠.

واستلام الحكم، ولما ذهبت الموانع من طريقه لم يبق ثمّة سبب يدعوه إلى التمسّك بالعهود والمواثيق. فقد صلّى الجمعة في النخيلة، وخاطب من وقّعوا اتفاقية الصلح قائلاً: "والله ما قاتلتكم لتصلّوا او تصوموا او تحجوا او تزكوا، فلقد ادّيتم كل ذلك، ولكنني قاتلتكم لاتأمّر عليكم، وقد اعطاني الله ما أُريد وأنتم له كارهون"[1].

لقد طبّق معاوية وصايا ميكافيليا في باب إزدواجية أخلاق الحاكم وماهية اسلوب (الاسد – الثعلب) قبل ظهور مكيافلي، وكتب في كتاب بعثه إلى زياد بن أبيه واليه على البصرة والكوفة، ما يلي: "لا ينبغي أن نسوس الناس سياسة واحدة باللين فيمرحوا، ولا بالشدة فنحمل الناس على المهالك، ولكن كن انت للشدة والفظاظة والغلظة، وأنا للين والالفة والرحمة..."[2].

لقد شاعت على ألسنة الخاص والعام، الاساليب الميكافيلية والمغامرات التي خاضها هذا الشخص والحرب التي اشعلها ضد الامام علي (ع) – الخليفة الشرعي المنتخب من قبل المسلمين – وقد تأثر قسم من الناس في ذلك العصر بتلك الاساليب وبلغ بهم الامر حد اتهام الإمام علي بالجهل في السياسة، وهذا ما سنتناوله بالبحث لاحقاً. فهؤلاء كانوا يرون لزوم التعامل مع معاوية بأساليب مشابهة لأساليبه؛ انطلاقاً من اعتقادهم بنظرية الواقع السياسي. وهذا ما كان الامام علي يأباه. وفي ختام الامر انتصر معاوية، وثبتت صحّة رأي اولئك الاشخاص – حسب ظنّهم – بأن السياسة في معزل عن الاخلاق.

ركّز منتقدو الامام الذين كانوا يبجّلون شخصيته الاخلاقية الى حدٍّ بعيد، ركّزوا أهم انتقاداتهم الى منهجه الاخلاقي في السياسة. ونذكر من هؤلاء الاشخاص المصري المعاصر شفيق جبري الذي يرى ان هزيمة الامام علي في معركة

---

١ – از زرفای فتنه ها(معالم الفتن)، سعيد ايوب، ترجمة سيد حسن إسلامي، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ١٣٧٨ش، ج ٢، ص ٢٢٥.

٢ – معالم الفتن، سعيد ايوب، ج ٢، ص ٢٧٧. نقلاً عن البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٦.

صفين تُعزى الى هشاشة منهجه الاخلاقي في السياسة ويقول: "لم يدر الامام ان الناس عامة إنما همّهم حطام الدنيا، وكان يعزّ عليه ان يعتقد ان الناس يدورون كيف دارت مصالحهم ومنافعهم؛ لذلك لم يعاملهم كما يجب ان يعاملهم رجل السياسة، وإنما عاملهم كما يعاملهم رجل الاخلاق".[1]

لكن سيد قطب وهو من مفكّري السنّة لم يستسغ هذا الرأي وأكّد أنّ الامام كان يعرف سبل النصر والهزيمة والاساليب المؤدية اليهما، غير انه لم يكن على استعداد لاستخدام اية وسيلة وبأي ثمن كان، بل كان متمسكاً بالاخلاق الى أبعد الحدود، في حين ان "معاوية وحليفه عمرو بن العاص لم يغلبا علياً لأنهما أعرف منه بدخائل النفوس واخبر منه بالتصرف النافع في الظرف المناسب، ولكن لأنهما طليقان في استخدام كل سلاح، وهو مقيّد باخلاقه في اختيار وسائل الصراع. وحين يركن معاوية وحليفه الى الكذب والغش والخديعة والنفاق والرشوة وشراء الذمم، لا يريد علي السقوط في هذه المهلكة، فلا عجب ان ينجحا ويفشل هو، وانه لفشل اشرف من كل نجاح"[2].

ادّى هذا التوجّه السياسي الى اعراض الكثير من المتديّنين والمتمسكين بالاخلاق عن السياسة، ولذلك لوجود قناعة راسخة بانّ السياسة بطبيعتها تستلزم الابتعاد عن الاخلاق. وهناك تعابير شائعة تعكس هذا النمط من النظرة الى السياسة كقولهم: الملك عقيم، وما شابه ذلك، حتى ان احد الفقهاء المعاصرين هاجم السياسة بشدّة وحذّر المسلمين منها، وقال: "السياسة في جانب، والدين في جانب آخر". وبلغت الامور حدّاً - حسب تعبير الامام الخميني - بحيث ايقن اكثر اهل

---

١ - المصدر السابق، ج ٢، ص٥٩٠-٥٩١.

٢ - از زرفای فتنه ها(معالم الفتن)، سعيد ايوب، ترجمة سيد حسن إسلامي، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ١٣٧٨ش، ج ٢، ص ٥٩٢.

العلم والمتنسّكين بان "الدين على حدة، والسياسة على حدة"[1]، وحتى لو ارادوا اغتياب احد كانوا يسمونه بسمة "سياسي"[2]. ونقل سماحته ان "باكروان" مدير جهاز السافاك في عهد الشاه جاءه يوماً وقال له: "ايّها السيّد، ان السياسة تعني الكذب، والخداع، والتحايل، والمكر، وكل ما هو سيئ؛ فاتركها لنا. ولم أدخل في نقاش معه لأن الموقف لم يكن يستلزم ذلك، واكتفيت بالقول: نحن منذ البداية لم ندخل هذه السياسة التي تتحدث عنها"[3].

هذه الاثارة تحمل مكوّنتين: احداهما هي ان للاخلاق والسياسة دائرتين متمايزتين، والاخرى هي ان القيم الاخلاقية متباينة مع القيم السياسية. دعاة هذه النظرة يصوّرون دائرة الاخلاق وكأنها تعنى بالشؤون الشخصية والفردية فحسب، بينما تمتد دائرة السياسة الى ضمان حياة اجتماعية سليمة وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الافراد من جهة وبينهم وبين الحكومة من جهة اخرى. وبالاضافة الى ذلك فانّ القيم الاخلاقية تابعة للحق بينما المعيار المتبع في السياسة هو المصلحة. واية حركة سياسية انّما تكون جيّدة فيما اذا كانت مفيدة وذات معطيات ايجابية.

اما بالنسبة الى الاخلاق فالامر ليس كذلك، وتبرز الاخلاق عادة عند انعتاق الانسان من قيود المصالح الشخصية ويمتد وجوده الى ما هو أبعد من ذاته. وهناك أيضاً ملاحظة اخرى جديرة بالتوقف عندها، وهي ان القول بانفصال الاخلاق عن السياسة لا يعني بالضرورة تضاد السياسة مع الاخلاق؛ أي لا يتحتّم ان يكون العمل السياسي وافعال الساسة مضادة للقيم الاخلاقية. ولهذا السبب يُطلق على هذه الفكرة احياناً تسمية "ضدية السياسة مع الاخلاق". بمعنى وجود معايير وقيم

---

١ – صحيفة الإمام، ج ٣، ص ٢٢٧.

٢ – المصدر السابق.

٣ – المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٩.

من نمط آخر في السياسة، ولا ينبغي وزن السياسة والحكم عليها بذات المعايير التي تقاس بها القيم الاخلاقية.

اذاً، السياسة بهذا المعنى ذات صفة محايدة وليست مضادّة للاخلاق. وبما انها عملياً ليست بصدد تحقيق الاخلاق او رفضها وتسعى الى تحقيق المصلحة فقط، فهي لا تأبى مطلقاً سحق جميع القيم الاخلاقية متى ما استلزمت الضرورة ذلك. ومن هنا فقد كانت هذه النظرية على امتداد التاريخ منافية للاخلاق وللقيم الاخلاقية.

نقد هذا الرأي

النتيجة التي تتمخض عن هذا الادّعاء هي لزوم عدم اقحام الاصول الاخلاقية في السياسة. وقصّة القائلين بهذا الرأي اشبه ما تكون بقصّة من يقص غصناً يجلس هو عليه من غير ان ينتبه الى انه يلقي بنفسه الى حتفه.

الجدير بالاهتمام هنا هو ان الناس اذا لمسوا من حكّامهم سلوكاً منافياً للاخلاق، سيتصرفون هم أيضاً بأساليب لا أخلاقية كما قال الشاعر سعدي الشيرازي:

من جنّة الشعب إن مَلِكٌ جنى ثمرا فللعبيد بأن يستأصلوا الشجرا[1]

من الطبيعي ان الحكومة التي تبيح لنفسها إجهاض الحق وخداع الناس، ينبغي ان لا ترتجي منهم العدل والصدق. فالمواطن الذي يرى من حكومته الكذب لا يتورع هو أيضاً عن تزويدها بمعلومات كاذبة واتباع اساليب التضليل معها في ملء

---

١ – اصل الشعر باللغة الفارسية هو:

اگر ز باغ رعيت ملك خورد سيبى بر آورند غلامان او درخت از بيخ

استمارة الضرائب مثلاً؛ والسماح لنفسه بممارسة جميع أساليب الغش، والرد على الاكاذيب بأكاذيب مماثلة انطلاقاً من القول المشهور "الناس على دين ملوكهم".

هناك واقع لا مفر منه وهو ان كل حكومة لا تستغني عن الاخلاق وترى لزومها للمواطنين، وذلك لعدم امكانية استخدام اساليب القهر والعنف على الدوام من اجل حملهم على الطاعة، بل لابد من غرس مفهوم اطاعة القوانين الاجتماعية والحكومية في نفوس الافراد، وهذه المهمة تؤديها الاخلاق. اذاً كل حكومة وكل حاكم – حتى معاوية نفسه – يعتبر الاخلاق امراً لازماً للناس وكان شخصياً يوحي للآخرين وكأنه متمسّك بالقواعد الاخلاقية. ولم تظهر على امتداد التاريخ حتى الآن حكومة تبيح لمواطنيها التصرّف بشكل لا أخلاقي، وتزعم عبثية الاخلاق. وحتى لو سحق احد الحكام كل القيم الاخلاقية فانه كان يحافظ عليها عن طريق التظاهر على الأقل.

فقد كان هتلر يزعم التمسك بالاخلاق، وكان ستالين – الذي عقد كل تلك المحاكمات الصورية – يرى نفسه رجلاً اخلاقياً، ويقول بلزوم الاخلاق لمواطنيه.

وبناءً على ما سبق ذكره اذا كانت الاخلاق ضرورية لابناء الشعب فان الحفاظ عليها لا يتحقق الا عندما يلمسون تمسّك الحكومة بمبادئ الاخلاق، والاّ فلا ضمان لبقاء الأخلاق على مستوى المجتمع، وبالنتيجة لا ضمان لبقاء الحكومة.

ويؤكد حتى ميكافيليا على ضرورة التصرّف الأخلاقي للحكومة، ويرى ان تطبيق كل ما اورده في كتاب (الامير) عمل ظالم، ويقول "من الطبيعي ان كل هذه الوسائل ظالمة وينتج عنها تدمير للحياة المدنية"[1].

ويقول ايضاً:"مثلما ان الحفاظ على مكارم الاخلاق يتطلب وجود قانون صالح،

---

١ – گلشارها "الاقوال"، ص ٢٠.

كذلك يتطلب الالتزام بالقوانين وجود اخلاق حسنة"[1].

ومهما كانت الحكومة قوية ومتماسكة، فانها لا تستطيع اخضاع المواطنين بالاساليب البوليسية وبتقوية الاجهزة الامنية فقط، ولابد لها من الاستعانة بالاخلاق واشاعتها بين الناس، واللجوء الى طرق الاقناع بدلاً من طرق الارهاب وحتى التظاهر بالاخلاق. ان التظاهر بالتمسك بالاخلاق اهمية بالغة بحيث ان الحكومات تحاول استغلال هذا الغطاء لتمرير مآربها وحتى المنافية للاخلاق منها.

رغم كل ما تطرح لصالح هذا الرأي احياناً فهناك حقيقة لا يمكن انكارها وهي ان الشعب اذا ادرك يوماً عدم صدق الحكومة وعدم اخلاقية السياسة الحاكمة سيأبى الانقياد لها ويتخذ منها مواقف مماثلة لمواقفها. والحق هو ان الانسان المتمسّك بالاخلاق هو الانسان الاجتماعي والسياسي، ومن غير الممكن وضع حدود فاصلة بين المجال العام والمجال الخاص للافراد، وتخصيص الاخلاق لدائرة معينة والاخلاق لدائرة اخرى.

من الطبيعي ان لحياة كل شخص تجليات اجتماعية، ولكل جانب اجتماعي انعكاسات فردية. وتغلغل الحكومة في الدائرة الخاصة لحياة الافراد يزداد باضطراد، وتتجه الدول عملياً الى اخضاع الحياة الخاصة للافراد لسيطرتها واشرافها تدريجياً، وتوجيهها وفقاً للسياسة التي ترسمها لها.

اذاً فمن السذاجة بمكان تصور فصل السياسة عن الاخلاق، او ان يرتجى من ابناء الشعب ان يتعاملوا تعاملاً اخلاقياً في علاقاتهم فيما بينهم وفي علاقاتهم مع الحكومة.

وضع المفكر الامريكي، الياباني الأصل فرنسيس فوكوياما، في كتابه "الثقة" (Trust)، اصبعه على مشروعية النظام الامريكي واعتبره ناتجاً عن تجاهل قادة المجتمع

---

١ - المصدر السابق، ص ٩٢.

لمبادئ الاخلاق وسلوكهم الماكر في القضايا السياسية. فأساليب الخداع، والفساد، والفضائح الاخلاقية مثل فضيحة ووترغيت وفّرت الاجواء الكفيلة بسلب ثقة الشعب بالسلوك الاخلاقي للقادة حتى فقدوا ثقتهم بهم تدريجياً واضحى المجتمع الامريكي يعيش اليوم ازمة مشروعية ناجمة عن فقدان الثقة. ويرى فوكوياما: "ان القدرة التنظيمية للمؤسسات الاقتصادية تعتمد على مكونات مثل الحقوق التجارية، والعقود، وما شابه ذلك، بينما يتطلب عملها مجموعة من القوانين والمبادئ الاخلاقية غير المكتوبة التي تشكل أساس الثقة الاجتماعية"[1].

وهو (فوكوياما) يعتقد ان الحكومة يجب ان تهتم الى جانب توسيع الرساميل الاقتصادية، بتقوية وزيادة الرساميل الاجتماعية (مثل الثقة)[2]. ويؤمن بأنّ: "الثقة والعلاقات الاخلاقية بمثابة الجهاز المحرّك للمجتمع"[3].

ومن هنا لا تكاد تجد من يدافع اليوم عن هذا الرأي او يحاول لجم اندفاعه ويعمل لموازنته[4]. ويقبل بالصفة الاخلاقية للسياسة.

٢- تبعية الاخلاق للسياسة

انبثقت هذه الفكرة من نظرة الماركسية - اللينينية للمجتمع والسياسة والاخلاق. فالنظرة الماركسية لا ترى في التاريخ الا ساحة للصراع الطبقي الذي ينشأ بين الطبقات الاجتماعية بسبب اساليب الانتاج الجديدة، ويتكون بعد مدّة نقيضها ثم تؤول الى الزوال وتتخلى عن مكانها للطبقة الصاعدة التي يتألف نقيضها

---

١ - پايان تاريخ وبحران اعتماد (نهاية التاريخ وازمة الثقة)، قراءة لافكار فوكوياما الجديدة، مجلة اطلاعات الشهرية السياسية - الاقتصادية، السنة العاشرة، العددان ٩٧ - ٩٨ (١٣٧٤ش)، ص ١٣.

٢ - المصدر السابق.

٣ - المصدر السابق، ص ١٥.

٤ - راجع: كاظمي، سيد علي أصغر، اخلاق وسياست، انديشه سياسي در عرصة عمل(الاخلاق والسياسة: الفكر السياسي في ساحة العمل)، طهران، نشر قومس، ١٣٧٦ش، ص ٢٤١.

هي الاخرى في داخلها. وعلى هذا المنوال فان كل طبقة تتحـــرك بالتنـــاغم مـــع التاريخ تمثل ثورة، بينما تمثل الطبقة التي تقف بوجه قوى الانتاج ضداً مناقضاً لها. وتنتج كل طبقة علاقاتها الخاصّة التي تمثل البناء الاجتماعي وتعكس وضع الانتـــاج الاقتصادي. وفي ضوء هذه الرؤية لا يوجد شيء مطلق، وكل شيء يخضع للنظـــام الطبقي، حتى المفاهيم الاخلاقية والفن والعلم.

وآخر مراحل التاريخ مرحلة الرأسمالية التي يكون فيها الانتاج جماعياً وملكيـــة وسائل الانتاج خاصة. وهذا التناقض ينتهي الى ظهـــور طبقـــة جديـــدة اسمهـــا البروليتاريا او الطبقة الكادحة التي يكون الانتاج على يدها ولكنها لا تملك وسائل الانتاج ولهذا تسيطر على السلطة عن طريق الثورة وتقود المجتمع نحو الاشـــتراكية — التي تعتبر مرحلة انتقالية — ثم في نهاية المطاف الى الشيوعية. وعنـــدها ينتـــهي الصراع الطبقي؛ لأن المجتمع لم يعد مقسوماً الى طبقتين واسلوب الانتاج وملكيـــة وسائل الانتاج كلاهما يتخذان طابعاً جماعياً.

ترى الماركسية — اللينينيّة ان الكفاح لانتصار طبقة البروليتاريا لا مفـــر منـــه والثورة حتمية الوقوع، واي حركة اصلاحية لتحسين الوضع المعاشي للعمال، غير صحيحة. وقد تمخّض عن هذه النظرة علم اجتماع جديد أُضفيت عليـــه صـــفة العلمية، والزعم بانّها أثبتت ثلاثة اشياء هي:

"١- زوال المجتمع الحالي هو الطريق الوحيد للاصلاح الاجتماعي الجذري.

٢- ليس ثمّة حاجة ولا ينبغي انتهاج أي اسلوب قبل حصول هـــذا العمـــل العنيف؛ وذلك لأن أي تخطيط لمجتمع جديد يعتبر عملاً غير علمي.

٣- لا يجوز الوقوف عند أي حدود او التمسّك باية قيود لاســـتلام الســـلطة بالاسلوب الثوري؛ وسبب ذلك هو: أ- ان هذا الحدث حتمية تاريخيـــة لا مفـــر منها، وهذا يعني بأنه خارج عن سيطرة الانسان. ب- الاخلاق والحقيقـــة ومـــا

شابه ذلك ليست الاّ ظواهر متفرّعة عن المصالح الطبقية، ولهذا فانّ المعنى العلمي للاخلاق والحقيقة والعدالة وما شابه ذلك هو تحقيق مجموعة المصالح الطبقية التي اثبتها العلم. والعنف الثوري يتضمن كل انماط الاخلاق والصدق والعدالة بمعانيها العلمية الثابتة"[1].

تبقى الاخلاق في ضوء هذه النظرية، خاضعة بلا قيد او شرط للسياسة وللعمل الثوري وتستمد قيمتها منهما بينما لا تحتاج العمل الثوري والسياسة الى تبرير اخلاقي. وقال لينين عند بحثه لموضوع الاخلاق: "تنبثق اخلاقنا من مصالح الصراع الطبقي للبروليتاريا"[2]، "نحن نرى عدم وجود أي اخلاق صادرة من خارج المجتمع، ومثل هذه الاخلاق ليست سوى مكر وخداع"[3]. و"عندما يسألنا الناس عن الاخلاق نقول لهم بأن الاخلاق كلها تتلخص بالنسبة الى الشيوعي في ذلك النظام الصارم وفي الكفاح الواعي ضد الاستغلال"[4].

ان نظرية فصل الاخلاق عن السياسة تقول بأصالة الاخلاق من جهة وبأصالة السياسة من جهة اخرى، وترى ضرورة كليهما للمجتمع، ولكنها تعلن بان هذين الموضوعين يتعلقان بدائرتين منفصلتين ولا ينبغي ان تنطبق معايير هذا الموضوع على تلك الدائرة او معايير ذلك الموضوع على هذه الدائرة. ولهذا السبب فان ميكافيليا الذي يدعو الحاكم بكل حماس الى الاخذ بصفات الوحشية والمكر، ولكن مع ذلك لا ينفك يدعو الحاكم الى التمسّك بالاخلاق وعدم سحق الاصول الاخلاقية الا اذا اضطر الى ذلك. لكن هذه النظرية تعتبر الاخلاق والسياسة ومجمل

---

١ – خرد در سياست (التعقل في السياسة) [مجموعة مقالات] جمعها وترجمها عزت الله فولادوند، فراسوى ليبراليسم (وراء الحداثة)، مايكل والنيبي، طهران طرح نو، ١٣٧٦ش، ص ٢٢٣ – ٢٢٤.

٢ – اخلاق، سياست، انقلاب (الاخلاق، السياسة والثورة)، ص ١٠٠.

٣ – المصدر السابق.

٤ – المصدر السابق.

الثقافة مجرد بنية فوقية للمجتمع وترى عدم وجوب اعطاء اية أصالة للاخلاق، واخلاقية سلوك اية طبقة يخضع لظرفها التاريخي.

اذاً، قد يكون عمل ما اخلاقياً اذا صدر من طبقة ويكون العمل نفسه غير اخلاقي وغير ثوري اذا صدر من طبقة اخرى، نذكر على سبيل المثال ان ضرب التظاهرات السلمية للشعب الروسي من قبل القيصر نيكولاي الثاني عام ١٩٠٥ عملاً مضاداً للثورية، بينما يعتبر قمع المضربين وعمال المصانع من قبل لينين، بعد اقامة النظام الاشتراكي، عملاً ثورياً. وهذا يعني ان العمل الاخلاقي هو العمل الثوري والخلاّق، وحركة التاريخ هي التي تعيّن مدى خلاقيّته والحزب الشيوعي هو الذي يحدّدها.

ومن هنا فان هذه النظرية لا تعتبر أي عمل منافياً للاخلاق، بل ان كل ما يقوم به الحزب الشيوعي بصفته ممثلاً للبروليتاريا، هو عين الاخلاق والفضيلة. وهذا يعني بطبيعة الحال ذبحاً للاخلاق. فقد اعلن لينين بنفسه كيفية حكم الحزب الشيوعي كالآتي: "ان دكتاتورية البروليتاريا مصطلح علمي دال على الطبقة المعنية بالبحث وشكل خاص من سلطة الحكومة التي تسمى بالدكتاتورية، وتعني القوّة التي لا تعتمد على القانون ولا على الانتخابات، وانما تعتمد مباشرة على القوّات المسلّحة التي تعتبر جزءاً من الشعب"[1].

نقد هذه النظرية

وهكذا حلّت حكومة البروليتاريا الدكتاتورية محل الحكومة القيصرية الروسية، واقترفت باسم الثورة ومصالح الشعب جرائم بيّضت وجه المغول والقيصر. وبلغت

---

١ – خرد در سياست (التعقل في السياسة) [مجموعة مقالات] جمعها وترجمها عزت الله فولادوند، فراسوى نيهيلسم (وراء العدمية)، مايكل بولانيي، طهران طرح نو، ١٣٧٦ش، ، ص ٢٢٤.

تلك الجرائم ذروتها في عهد التصفيات الدموية. فقد قام ستالين خلال الاعوام ١٩٣٦ الى ١٩٣٨ بتصفية خصومه ومنافسيه وكل من يحمل قدراً من الفكر وشكّل كثيراً من المحاكم الصورية وانتزع من معارضيه اعترافات كاذبة بأنهم عملاء للامبريالية وجواسيس للاجنبي ويحملون افكاراً رجعية، ويعملون ضد مصالح الشعب، ولا يفكرون الا باطاحة النظام الاشتراكي.

اعتبرت الشيوعية كل هذه الممارسات المنافية للاخلاق، اعمالاً اخلاقية وذلك لأن مصالح الحزب كانت تتطلب ذلك، واعتبرت كل تلك الاكاذيب صادقة من الوجهة السياسية. وانطلاقاً من هذه الرؤية المتفاوتة تُعتبر الجرائم التي ارتكبها ستالين عملاً اخلاقياً لأن عمله هذا جاء في سياق ضمان مصالح طبقة البروليتاريا الصاعدة. بينما يُعتبر ما فعله هتلر منافياً للاخلاق لأنه يصب في صالح البرجوازية.

ومن الذين كشفوا هذه الأباطيل واعتبروها قلباً للحقائق المفكر المجري ميكلوش غيمش الذي قُتل بسبب آرائه، فقد كان هذا المفكّر يقول:

"لقد ادركنا تدريجياً في القسم الاعظم من شعورنا، وجود نوعين من الحقيقة، ومن الممكن ان تختلف حقيقة الحزب عن حقائق الشعب، ومن الممكن ان تكون أهم من الحقائق العينية. وتلك الحقيقة هي المصلحة السياسية. وهذا تفكير مرعب، ولكن يجب مواجهة معناه من غير تستّر. فان كانت هناك حقيقة ذات مرتبة اعلى من الحقيقة العينية، واذا كانت المصلحة السياسية معياراً للحقيقة، اذاً فحتى الكذب يمكن ان يكون صدقاً؛ لأنه من المحتمل ان تكون هناك مصلحة وقتية في الكذب، وحتى المحاكمة السياسية الصورية يمكن اعتبارها في سياق هذا المعنى، حقيقة؛ لأنه من الممكن الحصول على امتيازات سياسية مهمة من مثل هذه المحاكمة.

وهكذا يمكن من وراء كل ذلك التوصل الى صياغة لا تدنس مفتعلي المحاكمات السياسية الزائفة فقط بل تشمل ايضاً حتّى ضحاياها وتؤثر فيهم، وساهمت ايضاً في

تسميم آراءنا وبلبلة افكارنا وشل قوّة النقد لدينا وسلبتنا قابلية تشخيص الحقائق. ولا فائدة من انكار هذا الوضع[1]. وبناءً على ما ذكره احد المحللين السياسيين "لعل فساد واستبداد حكام البلاط القيصري لا يبلغ واحداً من الالف مما شاهدناه لاحقاً في عهد الحكومات الشيوعية"[2].

حققت هذه النظرية فرصة تاريخية فريدة لتنتشر على امتداد مساحة جغرافية شاسعة؛ أي على امتداد اوروبا الشرقية، ولمدّة زمنية طويلة؛ أي على مدى جيلين، لتمحّك ويثبت بطلانها. وقد ادى تطبيق هذه النظرية الى زعزعة اركان تلك الكيانات، وادى شيوع امراض انعدام المبادئ الاخلاقية الى تعفن جذورها، وانتهى بالانظمة الاشتراكية الشرقية الى الانهيار واحداً تلو الآخر خلال مدّة زمنية قصيرة، لتتجه شعوب تلك البلد بكل اندفاع وشوق نحو الغرب الذي حاربوه على مدى سبعة عقود.

ومن الطبيعي ان مثل هذه الانهيار لا يمكن ان يُعزى الى التأثير الاجنبي والامبريالي. كما ان الركود الاقتصادي لم يكن هو سبب المشاكل. وهذا الوضع يستدعي بطبيعة الحال البحث عن الاجابة الصحيحة.

كانت تلك الانظمة تملك كل مستلزمات الحكم ومقوماته من إيديولوجية، وقوّة عسكرية، وحزب حاكم، وحلفاء اقوياء، واحلاف عسكرية، ونظم دفاعية متينة، وانظمة امنية ومعلوماتية معقّدة، وما الى ذلك. ولكن كان يعوزها شيء واحد فقط وهو المشروعية. فهذه الانظمة فقدت مشروعيّتها الاخلاقية تدريجياً. وبعدما اكتشفت الشعوب بانّ الحزب الحاكم يكذب عليها ويستعمل معها

١- المصدر السابق، ص٢٢٩

٢- كاظمي، سيد علي اصغر، هفت ستون سياست(الاعمدة السبعة للسياسة)، طهران، مكتب اصدارات الثقافة الاسلامية.

اساليب الخداع والتضليل، صارت تأبى الانقياد له، وانعتقت من نير حكومة اتخذت من الاخلاق ألعوبة.

نشر دانيل شيرو مقالة تحت عنوان "ماذا جرى في اوروبا الشرقية عام ١٩٨٩" ذكر فيها تقريراً مفصّلاً عن انهيار الانظمة الاشتراكية، وكان التقرير مثيراً وجديراً بالقراءة والتأمل. وبيّن ان ذلك الانهيار جاء نتيجة "للتحلل والفساد الاخلاقي والمعنوي"[1] لتلك الانظمة، مستنتجاً من ذلك ان اسباب القلاقل والثورات تكمن في اسباب اخلاقية ومعنوية ويجب ان تؤخذ هذه العناصر على محمل الجد[2].

وخلاصة الكلام هي ان نظاماً يسخّر الاخلاق لخدمة السياسة ويجعلها تابعة لها، يواجه على المدى البعيد ازمة في مشروعيته تعود اسبابها الى اساليبه اللاأخلاقية، وسيكون رد الشعب قاسياً على اكاذيب مثل هذا النظام الذي مهما يكون قوياً فلن يستطيع خداع الناس الاّ لأمد قصير. والتبرير الوحيد الذي تتشبث به مثل هذه الانظمة هو انها تزعم احياناً ان الحصول على خير كثير يستلزم تحمل شر قليل، وتورد مثالاً على ذلك بالرّجل المصابة بمرض عضال حيث يضطر الطبيب الى قطعها حفاظاً على حياة المريض لأن خطرها يهدد سلامته. ومثل هذا العمل يمكن — بل ويجب — القيام به على صعيد المجتمع، وممارسة نوع من الظلم ضد بعض الاشخاص من اجل تحقيق الرفاه والعدالة العامّة.

وبعبارة اخرى تصوّر هذه الانظمة الهدف وكأنّه على درجة من القدسية بحيث يبرر مثل هذه الممارسات القذرة ويضفي عليها طابعاً قدسياً. غير ان هذه الوسائل تحولت الى هدف بحد ذاتها ولم تحقق أي هدف نبيل. بل قضت الانظمة الجديدة — تحت ذريعة العدالة العامّة — حتى على ذلك القدر الضئيل من العدالة التي كانت

---

١ – خرد در سياست؛ در اروپاى شرقى چه گذشت (العقل في السياسة؛ ماذا جرى في اوربا الشرقية)، ص٥١٥.

٢ – راجع: المصدر السابق، ص ٥١٨.

تحققه الانظمة السابقة: "قتلت الانظمة الشيوعية في روسيا والصين كثيراً من الناس في سبيل تحقيق العدالة، غير ان النتيجة التي وصلت اليها حتى الآن تتلخص في مزيد من القتلى وادنى حد من العدالة"[1].

٣- ثنائية الاخلاق والسياسة

تهتم هذه النظرية التي تسمى ايضاً بنظرية الاخلاق الثنائية، بحفظ القيم الاخلاقية، وقبول بعض المبادئ الاخلاقية في السياسة. ووفق هذه النظرية يجب دراسة الاخلاق على مستويين: فردي واجتماعي. وبالرغم من وجود قواسم مشتركة بين هذين المستويين، غير ان ما يعتبر اخلاقياً على المستوى الفردي لا يمكن بالضرورة اعتباره اخلاقياً على المستوى الاجتماعي. نذكر على سبيل المثال ان التضحية التي يقدّمها الفرد تعدّ عملاً اخلاقياً، بينما تضحية الدولة لصالح دولة اخرى لا تعد عملاً اخلاقياً لأنها تتعارض مع المصلحة الوطنية؛ فالشخص يستطيع ان يجود بماله لشخص آخر، اما الحكومة فلا تستطيع الجود بمدخولها الوطني لدولة اخرى.

تقاس الاخلاق الفردية — ضمن هذا التوجّه — على أساس المعايير الاخلاقية المطلقة بينما تخضع الاخلاق الاجتماعية للمصالح الوطنية. وقيل في سياق هذا التوجّه ان طبيعة الاخلاق الفردية تتسم بالعطف والشفقة، اما طبيعة الاخلاق فهي تتسم بالغائية والهدفية.

النتيجة التي تتمخض عن مثل هذا التوجّه هي اقرار نوعين منفصلين من النظام الاخلاقي. فالشخص بصفته فرداً يتّبع نظاماً اخلاقياً معيّناً، في حين يخضع المجتمع

---

١ - غلن تيندر؛ تفكر سياسي(الفكر السياسي)، ترجمة محمود صبوري، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤ش، ص ١٠٠.

لنظام اخلاقي من نوع آخر. ومن الممكن ان تتعارض اصول هذين النظامين الاخلاقيين مع بعضهما الآخر. نذكر مثلاً ان افلاطون لا يجيز كذب الفرد، ويدعو الى المعاقبة على الكذب الفردي، بينما يجيز لحاكم المجتمع ان يكذب مبرراً ذلك بالقول: "اذا كان الكذب مباحاً لأحد فهو مباح فقط لمن يحكمون المدينة؛ فهؤلاء يحق لهم الكذب متى ما اقتضت مصلحة المدينة ان يكذبوا سواء من اجل خداع العدو او اهل المدينة. لكن هذا العمل غير مباح لأي شخص آخر. واذا كذب احد مواطني المدينة على حكامها فذنبه اشد من ذنب المريض الذي يخدع طبيبه"[1].

ويعتقد برتراند راسل ايضاً بمثل هذه الازدواجية في الاخلاق ويرى ان منطلق الاخلاق الفردية، المعتقدات الدينية، بينما تنطلق الاخلاق الاجتماعية من الاعتبارات السياسية قائلا: "لا يمكن للمجتمع مواصلة حياته بلا اخلاق مدنية، ولا قيمة لبقائه بلا اخلاق شخصية. وبناء على ذلك فانّ الاخلاق المدنية والشخصية كلاهما ضروريان من اجل ان يكون العالم صالحاً ومطلوباً"[2].

ان ما يشير إليه راسل تحت عنوان الاخلاق الاجتماعية ويعتبر وجوده ضرورياً لبقاء المجتمع اكثر ما يقصد به القواعد والمقررات التي توضع لغرض حسن ادارة المجتمع، وليس الاخلاق بمعنى القواعد السلوكية المبنية على القيم والفضائل.

ويعتبر كل من مارتن لوثر (مؤسس المذهب البروتستانتي)، وبيل تيليخ، وراينهولد نيبور، وماكس فيبر، وهانز مورغنتا، من انصار هذه النظرية[3].

بحث عالم الاجتماع والمفكر الالماني المعاصر ماكس فيبر من الشخصيات التي تركت تأثيراً بالغاً على الفكر المعاصر، بحث ماهية مهنة السياسة بالتفصيل في

---

١ - افلاطون، جمهور(الجمهور)، ترجمة فؤاد روحاني، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤ش، ص١٥٢ - ١٥٣.

٢ - خرد وسياست "اخلاق فردي واجتماعي"،(العقل والسياسة"الاخلاق الفردية والاجتماعية")، ص ٣٠٨.

٣ - راجع: الاخلاق، السياسة، والثورة، ص ١٠٠ - ١٠١.

محاضرة تحت عنوان "السياسة كحرفة"[1]، وحاول في هذا المجال تسليط الضوء على العلاقة بين الاخلاق والسياسة. وشرع بهذا الموضوع من خلال اثارة السؤال التالي: هل الاخلاق المعتبرة في أي عمل، هي ذات الاخلاق التي ينبغي ان تكون معتبرة في حقل السياسة ايضاً أم لا[2]؟

ولغرض الاجابة عن هذا السؤال يؤكد فيبر أولاً ضرورة التزام السياسة بالاخلاق مبيّناً ان السياسة لا تستطيع العمل خارج دائرة الاخلاق: "أليست التعليلات التي طرحها منظرو البلاشفة والاسبارتيكوس للتشبّث بأساليب العنف انتهت الى ذات النتائج التي ينتهي اليها أي دكتاتور عسكري آخر؟"[3].

ثم يصرح: "ان الاعتبارات الاخلاقية ليست عربة يمكن ايقافها في أي وقت وفي أي مكان للركوب فيها او النزول منها حسب الظروف وتبعاً لارادتنا"[4].

اذاً يجب ان تكون السياسة ذات طابع اخلاقي على نحو ما، بيد ان فيبر يفصل هنا بين الاخلاق العامة والاخلاق السياسية، ويرى بأننا امام نوعين من الاخلاق: احداهما العقائدية، والاخرى أخلاق المسؤولية. فالاخلاق العقائدية منبثقة من التعاليم الاخلاقية المطلقة - خاصة المسيحية - وهي تدعونا الى العمل وفقاً لما تحكم به الاخلاق بغض النظر عن الظروف الخارجية والنتائج التي تحصل من جرّاء ذلك.

نذكر مثلاً ان كانت يطلب منا عدم الكذب سواء على الاصدقاء ام على الاعداء. ويصرّح لو ان مجرماً كان يتعقب بريئاً ليقتله بلا ذنب، ثم سألنا عن مكان

---

1. Politid als Beruf

٢ - فيبر، ماكس، دانشمند وسياستمدار (العالم والسياسي)، ترجمة احمد نقيب زاده، طهران، اصدارات جامعة طهران، ١٣٧٦ش، ص ١٣٦.

٣ - المصدر السابق.

٤ - المصدر السابق.

اختفائه يجب ان نخبره بالحقيقة ان كُنا نعلم ذلك، بغض النظر عن النتيجة التي تتمخض عن صدقنا، ولا يهمنا الغرض الذي يسعى ذلك الشخص لتحقيقه. والشيء المهم الوحيد بالنسبة لنا هو العمل بواجبنا والتزام قاعدة الصدق المطلق بلا قيد او شرط.

يقول كانت بصراحة: "الصدق في الاقوال التي لا يمكن اجتنابها تكليف صوري للانسان ازاء أي شخص آخر مهما كانت ضخامة النتائج التي يجلبها له وللآخرين"[1].

ويؤكد بحزم على اصالة الصدق المطلق قائلاً: "يحق للانسان بل انه ملزم بقوة بالتزام الصدق في الاقوال التي لا يمكنه اجتنابها، سواء كانت تلك الاقوال بضرره ام بضرر الآخرين"[2].

ومن التعاليم الاخرى في المسيحية اجتناب العنف الى حد ان المسيح اوصى اتباعه كما ورد في انجيل متّي — "سمعتم انه قيل عين بعين وسن بسن، اما انا فأقول لكم: لا تقاوموا من يسيء اليكم. من لطمك على خدك الايمن فحول له الآخر. ومن اراد ان يخاصمك ليأخذ ثوبك فأترك له رداءك ايضاً. ومن سخرك ان تمشي معه ميلاً فأمشي معه ميلين"[3].

يطلق فيبر على هذا النوع من الاخلاق اسم الاخلاق العقائدية؛ أي الاخلاق التي تدعونا الى العمل بتكليفنا فقط، دون الالتفات الى النتائج. فلنتصور مثلاً لو ان سياسياً اراد الالتزام بهذين التعليمين في مجال السياسة، فمن الطبيعي ان فاجعة

---

١ – عمانوئيل كانت، در باب حق پنداری دروغ گفتن به انگيزهای انسان دوستانه، (توهم حق الكذب لدوافع انسانية)، ترجمة سيد حسن اسلامي، فصلية النقد والرأي، السنة السادسة، العددان الأول والثاني (ربيع وشتاء عام ١٣٧٨ – ١٣٧٩ش)، ص ٣٧٦.

٢ – المصدر السابق، ص ٣٧٩.

٣ – انجيل متي، الباب الخامس، الآيات ٣٨ – ٤٢، المطبوع في الكتاب المقدس، باللغة الفارسية، طبعة كوريا ١٩٠٤.

ستحل ببلده، لأنه عندما يتفاوض مع الدول الاخرى – التي قد تكون احياناً دولاً معادية – لابد له من الاجابة بصدق عن جميع الاسئلة التي توجّه إليه مهما كانت سريّة وداخلية، وهو ما يعني كشف جميع اسرار دولته. وهكذا الحال بالنسبة الى الامتناع عن الرد على العنف بالعنف؛ بمعنى انه يجب ان لا يتصدى للعدو لو هجم على بلده، بل من الافضل ان يهبه جزءاً آخر من اراضي بلده.

اذاً لا يمكن – ولا ينبغي – تطبيق الاخلاق العقائدية في السياسة. ويتحدث فيبر عن نوع آخر من الاخلاق يسمّيها اخلاق المسؤولية. أي ان كل تعليم هنا يستهدف نتائج خاصة. والسياسي يؤدي ما ينبغي اداؤه بشكل مسؤول على أساس الظروف والمتطلبات، ويحرص دوماً على ما فيه صلاح بلده وشعبه، ولا يطبق أي توصية او تعليم مطلق. ويستنتج فيبر من كل ذلك: "عدم امكانية التوفيق بين الاخلاق العقائدية واخلاق المسؤولية"[1]، وذلك لأن "العمل السياسي يلجأ الى اساليب العنف ويستمد مقوّماته من اخلاق المسؤولية"[2].

وبناءً على ذلك نراه يوصي بلزوم التخلي في حقل السياسة عن المثل الاخلاقية المطلقة، واستخدام الاساليب الواقعية التي تنسجم مع السياسة. اذاً فالاخلاق شيء ثمين ويستحق التقدير، ولكن ما كل اخلاق تتناسب مع السياسة.

ويجب بحث كل واحد من هذين الموضوعين ضمن مجالين مختلفين ووضع كل واحد منهما في موضعه المناسب.

اما الشخص المتمسك بالاخلاق العقائدية كلياً، فيجب عليه التخلّي عن السياسة، ولا يلقي بنزاهته الروحية في مثل هذه المنزلقات الخطيرة؛ على اعتبار ان السياسة لا تخلو من ممارسات قذرة. بيد ان هذا الكلام يجب ان لا يفهم منه بانّ

---

١ – دانشمند وسياستمدار (العالم والسياسي)، ص ١٤٠.

٢ – المصدر السابق، ص ١٤٦.

السياسة تعني انتهاج سلوك غير اخلاقي واتباع منطق جاف وهو منطق المصلحة والفائدة. "صحيح ان السياسة تُنجز بواسطة الرأس [الفكر والعقل]، ولكن من الصحيح ايضاً انها لا تُنجز بالرأس فحسب. والحق في هذا المجال لأنصار الاخلاق العقائدية"[1].

نقد هذه النظرية

اذا كانت الاخلاق العقائدية تدعونا حقّاً الى اطاعة اوامرها اطاعة عمياء دون الالتفات الى النتائج الوخيمة التي قد تنجم عنها، فالحق في هذه الحالة مع فيبر، ومن الافضل ان نتخلى في ميدان السياسة عن الاخلاق العقائدية ونتمسّك باخلاق المسؤولية. ولكن هل حقاً ان الاخلاق العقائدية بهذا المعنى، وان النظم الاخلاقية على هذه الصورة من الاطلاق ولا تعير اهتماماً لنتائج السلوك الشخصي؟ الحقيقة هي ان مثل هذا الادعاء لا يمكن قبوله بسهولة.

من الطبيعي ان الاخلاق تتجلى عندما تتجرد من قيود الربح والخسارة اليومية وغيرها من الصغائر ونوسّع افق رؤيتنا. الاخلاق تطلب منّا التجرد من نزعة محورية الذات والنظر الى ما هو ابعد من ذاتنا. بمعنى ان الاخلاق تختلف عن قانون تبادل المنفعة او قاعدة "مُت لأجله لكي تصيبه الحُمّى لأجلك". الاخلاق تدعونا الى تقديم الحقيقة على مصلحتنا الشخصية وتحث على الايثار والتضحية. وتمجّد الشجاعة والاقدام على الموت عندما تستدعي الضرورة ذلك. وتعتبر الانانية رذيلة. الا ان أياً من هذه الامور لا تنطوي على معنى تجاهل غاية ونتيجة. وليس ثمة نظام اخلاقي يبيح ان تطبق مبادئه على نحو ينتهي بتقويض بنيانه. حتى (كانت) الذي كان يدافع عن الصدق المطلق بكل ما أوتي من قوّة، لم يكن هو يفكر على طريقته

---

١ - المصدر السابق.

الكانتية، وقال في احد تقريرات دروسه: "لو اغار عليَّ قاطع طريق وهددني ان اخبره عن مكان النقود، يمكنني ان اكذب عليه؛ لأنه يستهدف سوء استغلال الحقيقة. وهذا النوع من الكذب لا يعتبر غدراً ومكراً؛ لأن قاطع الطريق يعلم بأنني اكتم الحقيقة عنه ولا يحق له ان يتوقع منّي اخباره بالحقيقة كاملة"[1].

ادعاء كانت مبني على مبادئ خاضعة للنقاش، وقد طرحت فعلاً على بساط البحث والنقاش من قبل معاصريه والمفكرين الجدد. وتأتي رغبة كانت في الدفاع عن الصدق المطلق من اجل ان لا يؤدي حصول أي تصدّع مهما كان ضئيلاً في هذا البنيان، وطرح أي استثناء، الى زعزعة أساس هذه القاعدة.

توجد قاعدة عامّة ومطلقة وهي من اقدم التعاليم الاخلاقية للبشر وتعرف بالقاعدة الذهبية[2]. وهو يعلّمنا هذه القاعدة ويدعونا الى اتخاذها كموجّه عام لسلوكنا: "اعمل وكأنّ قاعدة سلوكك ستكون بارادتك واحدة من القوانين العامة للطبيعة"[3]. ومعنى هذا الكلام هو انني متى ما كذبت فانني اوافق على أن يُكذب عليَّ في ظروف مشابهة. ولكن بما انني لا ارغب في ان يكذب عليَّ، فلابد لي من إجتناب الكذب. اذاً لابد ان تكون القاعدة عامة واشمل من الظروف العابرة لكي تكون قاعدة اخلاقية مقبولة.

---

١ - عمانوئيل كانت، درسهاى فلسفه اخلاق (دروس في فلسفة الاخلاق)، ترجمة منوچهر صانعي دره بيدى، طهران، نقش ونگار، ١٣٧٨ش، ص ٣٠٦.

2. Golden Rule

٣ - عمانوئيل كانت، بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق (الاسس الميتافيزيقية للاخلاق)، ترجمة حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، خوارزمي، ١٣٧٥ش، ص ٦١.

وعلى كل حال فنحن هنا لسنا بصدد نقد وجهة نظر كانت؛ فقد طرحت هذه المسألة بالتفصيل في كتب اخرى[1]. تجدر الاشارة الى امكانية استخلاص فكرة اخلاق المسؤولية حتى على أساس المبادئ التي طرحها كانت. وهذا ما قام به مارتن كورسغارد في كتابه المعروف باسم "بناء مملكة النهايات"[2].

اذاً، الاخلاق العقائدية ليست مجرّدة من المسؤولية ومن نتائج السلوك.

هناك كلام يُنسب الى السيد المسيح، ويجب ان يفهم ضمن سياق اشمل. ففي الوقت الذي كانت فيه التوراة تدعو الى القصاص والانتقام وتطبيق قاعدة العين بالعين، اخذ عيسى ينشر تعليماً من نوع آخر يؤكد على استحالة غسل الدم بالدم او أن من يسل سيف البغي يُقتل به. فكلام عيسى طرح في مقابل رأي كان يعتبر الانتقام — وليس العفو والتسامح — فضيلة.

كان عيسى يرمي الى ايقاظ روح الايمان في قلوب الناس بدلاً من التمسّك بظواهر الشريعة. "كان مغزى كلامه هو ان مشيئة الله لا يمكن تقييدها في حدود حكم المجازاة، وان اوامر الله اشمل مما ينص عليه هذا الحكم. فالباري تعالى يريد من عباده ان يؤدوا ما يأمرهم به، او حتى اكثر من ذلك — وان كان ذلك الامر ليس حقّاً"[3].

اذاً المسألة لا يُراد بها التنازل عن الحق الذاتي والسماح للاشرار بالتطاول على غيرهم او عدم تنبيههم الى عواقب اعمالهم؛ فعيسى لم يأمر بعدم استخدام القوّة او

---

١ – راجع على سبيل المثال: استيفان كورنر، فلسفة كانت، ترجمة عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمي، ١٣٦٧ش؛ اسلامي، سيد حسن، دروغ در نظام اخلاق اسلامي(الكذب في النظام الاخلاقي الاسلامي)، رسالة ماجستير في فرع الفلسفة والكلام، معهد اعداد المدرسين، ١٣٧٩ش، و

Rechels James; The Elements of Moral Philosophy; Mc grow – Hill: 1993.

2. Korsgaurd, Christine M; Creating The Kingdom Of Ends; New York: Cambridge University press, 1997

٣– همفري كاربنتر، عيسى، ترجمة حسن كامشاد، طهران، طرح نو، ١٣٧٤ش، ص ٨٩.

عدم التصدي للمعتدي، وانّما كما يحرص على اننا يجب ان نتحرر من التمسّك بالظواهر. "لا ينبغي التصوّر بانّ عيسى كان يقول بأن الحرب اثم، وليس غرضه رسم ضوابط عامّة للسلوك، ويبدو على الظاهر انه لم تكن نصب عينيه حالة معيّنة. وهو يؤكد من خلال ذلك على ان الله تعالى لا يريد مجرّد التمسّك بالشريعة بل يريد ما هو ابعد من ذلك"[1]. ولهذا السبب نلاحظ حسب رواية الانجيل ان عيسى نفسه يقول: "لا تظنوا أني جئت لأحمل السلامة إلى العالم، ما جئت لأحمل سلامة بل سيفاً"[2].

وعندما رأى عيسى ان الهيكل – أي بيت الله في اورشليم – قد تحوّل الى سوق للتجارة ومحل للبيع والشراء، وان هذا المكان قد دنّس، لم يتورّع عن دخوله ورمي ادوات الكسبة وبضاعتهم خارجه. "ودخل يسوع الهيكل وطرد جميع الذين يبيعون ويشترون فيه، فقلب مناضد الصيارفة ومقاعد باعة الحمائم، وقال لهم: "جاء في الكتاب: بيتي بيت الصلاة وأنتم جعلتموه مغارة لصوص"[3].

وخلاصة القول انّه لا يمكن رسم حد فاصل بين الاخلاق العقائدية واخلاق المسؤولية، او وضع هذين المفهومين في مقابل بعضهما، حتى ان فيبر صرّح بانّ للدين الاسلامي احكامه الدفاعية الخاصة الكفيلة بحمايته وصد المهاجمين، وهو يُبيح الحرب في مثل هذه الحالات، قائلاً: "كانت الحروب الدينية عنصراً حيوياً للاسلام منذ البداية"[4]. وقال ايضاً: "لقد بيّنت جميع الاديان هذه المسألة بنجاح"[5]. فكيف يتسنّى لفيبر اثبات رأيه في هذه الحالة.

١- المصدر السابق، ص ٩٠.

٢- انجيل متي، الباب ١٠، الآية ٣٤.

٣- انجيل متي، الباب ٢١، الآية ١٢.

٤- دانشمند وسياستمدار (العالم والسياسي)، ص ١٤٣.

٥- المصدر السابق، ص ١٤٤.

لو لم يكن ذلك الفاصل الوهمي بين الاخلاق العقائدية واخلاق المسؤولية موجودة، ووافقنا بأنّ الاخلاق العقائدية تهتم بالنتيجة ايضاً وتتعاطى مع الظروف بمسؤولية، فلا تبدو في مثل هذه الحالة اية ضرورة لتعيين اخلاق خاصّة للسياسة. وإنما ينبغي القول بان الاخلاق ضرورية في السياسة، او ان نقول بعدم ضرورة وجودها، لا ان ندّعي وجود نوعين من الاخلاق: اخلاق فردية عقائدية، واخلاق سياسية مسؤولة. اذ لا وجود لمثل هذا الفصل لا تاريخياً ولا علمياً، وينتهي عملياً الى رفض الاخلاق، او فصلها عن السياسة؛ أي ذات المهمة التي طرحها ميكافيليا وطبّقها معاوية.

المثال الذي سقناه عن التضحية وقلنا انه حسن في مجال الاخلاق الفردية وغير صحيح في مجال السياسة، يمكن من خلاله النظر الى المسألة بشكل أعمق والتوصل الى نتيجة مفادها ان التضحية في كلا المجالين صحيحة. فلو افترضنا بانّ نواب الشعب قرروا – بتخويل من ابناء الشعب – تخصيص مقدار من اجمالي الناتج القومي الى بلد آخر تعرض للجفاف، فمن الطبيعي ان عملهم هذا يعتبر عملاً اخلاقياً ولا يتعارض مع المصلحة الوطنية.

اذاً الايثار عمل اخلاقي على الصعيد الفردي، وعلى الصعيد الاجتماعي والسياسي. والهبات التي تقدمها الدولة للدول الاخرى لا تكون مقبولة في حال اذا جاءت بلا تنسيق مع الشعب وبلا موافقته، لأن الدولة عبارة عن وكيل عن ابناء الشعب، والوكيل لا يستطيع فعل شيء بلا موافقة الموكّل.

طرح بونتارا هذا المثال وعرض امراً آخر وهو ان "المجال الاخلاقي الذي يدعو الافراد الى التضحية بمصالحهم في سبيل الآخرين – وبعبارة اخرى جميع الاشياء التي تدخل تحت مفهوم الايثار والجود – لا يمكن تطبيقها في المجال السياسي

والاجتماعي". أي لا يحق لأحد المجازفة بمصالح الشعب"[1]. ثم ينقد هـذا الـرأي، وينقل عن جيريمي بنثام مؤسس مذهب أصالة اللذة بأنه سئل: "هل يجوز للسياسي التضحية بمصالح شعبه من اجل الآخرين؟ فأجاب: "لم لا؟ ولكن بشرط ان يطلب الشعب نفسه مثل هذا العمل وهذه التضحية"[2].

ان الفارق الذي يجعل السلوك الفردي قائماً على الرفق والروح الانسانية ويجعل السلوك السياسي خاضعاً للمصالح الوطنية، يمكن عرضه علـى بسـاط النقـاش والبحث؛ لأن كل واحدة من هاتين الخصلتين يمكن ان يوصف بها الميدان الآخـر؛ فكثير من السلوك الفردي ينطلق من دوافع مصلحية ونفعية، وهنـاك ممارسـات سياسية ذات طابع انساني "لأن مثل هذا التعارض يمكن ادراكه واستنباطه حتى في دائرة الاخلاق الفردية"[3].

الموضوع الآخر هو عدم امكانية دعوة المواطن لاتباع نظامين اخلاقيين مختلفين ويُرتجى منه الصدق والاخلاص. واما بتقبل عدم صدق الحكومة ويلزم الصمت او كما قال افلاطون: يعتبر ان الحكومة مسموح لها اسـتخدام اسـاليب التحايـل. وفضلاً عن وجود مثل هذه الاشكالات، يقول جوليانو بونتارا[4] ان هذه الفكـرة غامضة وحدودها غير واضحة، ويبدو انه لابد في نهاية المطاف من قبول احـدى الفكرتين المطروحتين، وهو بذاته لا اعتبار ولا حجية له"[5].

---

١ - اخلاق، سياست، انقلاب(الاخلاق، السياسة ، والثورة)، ص ١٠٤.
٢ - اخلاق، سياست، انقلاب(الاخلاق، السياسة ، والثورة).
٣ - المصدر السابق، ص ١٠١.
٤ - المصدر السابق.
٥ - المصدر السابق، ص ١٠٤.

٤- وحدة الاخلاق والسياسة

تذهب هذه النظرة الى ان كلاً من الاخلاق والسياسة تهدفان كلاهما الى توفير السعادة للإنسان ولا يمكن ان تنقض احداهما الاخرى. فمن واجبات السياسة؛ تربية المواطنين معنوياً وتطبيعهم على الحياة الاجتماعية وتعليمهم احترام الآخرين ورعاية حقوقهم. وهذا لا يعني سوى القواعد الاخلاقية فالشخص في اطار حياته الشخصية هو ذات الشخص في اطار الحياة الاجتماعية. ومع اننا نستطيع الحديث عن المبادئ السائدة على الجماعة وقواعد الحياة الاجتماعية، الا ان هذه الامور لا تختلف عن المبادئ السائدة في الحياة الفردية. نذكر على سبيل المثال ان الفرد عندما يكون مسؤولاً عن سلوكه، وهذه المسؤولية موجودة في حالة الحياة الجماعية وان كانت بشكل اقل، ولا يمكن لأحد ادعاء عدم المسؤولية في الحياة الجماعية، ولا يتحمل مسؤولية سلوكه.

هذه النظرية ترى وجود نظام اخلاقي واحد معتبر في مجالي الحياة الفردية والاجتماعية، وان كل ما هو اخلاقي في الحياة الفردية، فهو اخلاقي ايضاً في الحياة الاجتماعية والسياسية ولدى رجال الحكم. وكل ما هو غير اخلاقي لدى كل واحد من المواطنين فهو بالنسبة الى الحكومة غير اخلاقي أيضاً.

وبناءً على ذلك، اذا كان الكذب قبيحاً للفرد فهو قبيح للحكومة ايضاً. واذا كان على المواطنين التزام الصدق، فيجب على الحكومة ايضاً انتهاج سبيل الصدق. ولهذا فليس ثمّة حكومة تبيح لنفسها ارتكاب اعمال غير اخلاقية في حقل السياسة، وتدّعي ان عملها هذا يدخل في عداد مستلزمات العمل السياسي. وهذه القاعدة خالية من الاستثناءات. والاخلاق من هذا المنظار مقدّمة للسياسة ومدخل لها، والسياسة وسيلة لتحقيق الفضائل الاخلاقية. وهكذا كانت نظرة كل من افلاطون و ارسطو الى مسألتي الاخلاق والسياسة؛ وذلك لانهما كانا يعتقدان "بعدم وجود

فارق بين الحكومة والشعب، او الاقتصاد والسياسة، او الاخـــلاق والسياســـة، او الدين والسياسة، أو الثقافة والسياسة. فالانسان هو المواطن، ولكل عمل يقوم بـــه المجتمع او المواطنون، صبغة سياسية، والمواطن يحقق طاقاته في حيّز الفعل عن طريق النشاط السياسي فقط، وبفضل السياسة فقط يبلغ مرتبته الانسانية"[1].

ويلاحظ في تراثنا الفلسفي وجود مثل هذه العلاقة بين الاخلاق والسياسة، الى حد ان الخواجة نصير الدين الطوسي اعتبر السياسة فناً "لتحقيق الحياة الاخلاقية"[2]. وعلى هذا الاساس، فالاصالة للاخلاق والسياسة أداتها واسلوب لترسيخ مبـــادئ الاخلاق.

يمكن الدفاع عن هذه النظرية بكل سهولة على الصعيد النظري، وهي تبرر ذاتها بذاتها. وهي خلافاً للنظريات السابقة اكثر قدرة على الصمود امـــام الانتقـــادات؛ وذلك لعدم وجود تعارضات داخلية تكتنفها، وبعيدة عن ازمة عدم المشروعية التي تتصف بها النظريات السابقة.

والنقد الوحيد الذي يمكن توجيهه الى هذه النظرية هو: هل السياســـة القائمـــة على الاخلاق ناجحة عملياً؟ ام ان الواقع السياسي يفرض عليها التنازل عن بعض مثلها والتغاضي عن قسم من مبادئها الاخلاقية. هذا ما سنتناوله بالبحث.

كان اشهر وابرز دعاة هذه النظرية فكراً وعملاً في اقواله واعماله هـــو امـــير المؤمنين علي (ع) الذي لم يأل جهدا في تبيين هذا المعنى، حتى انه استشهد علـــى هذا الطريق. وانطلاقاً من ايمانه الراسخ بانّ السياسة يجـــب ان تكـــون اخلاقيـــة

---

١ – فرانتس نيومان، آزادي وقدرت وقانون (الحرية والسلطة والقانون)، ترجمة عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمي، ١٣٧٣ش، ص ٤٣ – ٤٤.

٢ – شارل – هنري دو فوشه كور، اخلاقيات: مفاهيم اخلاقي در ابيات فارسي از سده سوم تا سده هفتم هجري (المفاهيم الاخلاقية في الادب الفارسي من القرن الثالث الى القرن السابع الهجري)، ترجمه محمد علـــي امير معزّي وعبد المحمد روح بخشان، طهران، مركز نشر دانشگاهي والمجمع ايران شناسي فرانسه در ايـــران، ١٣٧٧ش، ص ٦١٣.

وتستمد مشروعيتها عن المبادئ الاخلاقية، لم يتعد دائرة الاخلاق ورضخ للهزيمة الظاهرية ولكنه لم يسمح بان يهزم على صعيد المبادئ الاخلاقية. وحياته الزاخرة بالعظمة والمفاخر والمناقب اشهر وأجل من ان نحاول ذكر نماذج منها تجسدت فيها الاخلاق والسياسة. لكننا نورد هاهنا بعض المواقف التي لا يتسنى فهمها واستيعابها الا في اطار نظرية وحدة الاخلاق والسياسة. ويمكن اثارة مؤاخذات عديدة عليها فيما اذا نظرنا اليها من زاوية ثنائية الاخلاق والسياسة منها:

١- بعد رحيل رسول الله (ص) تمت تنحيته عن الخلافة، خلافاً لما كان متوقعاً، وآل زمام امور المسلمين الى شخص آخر عبر قضية تداولتها ألسنة العامة والخاصة. وتقدّم ابو سفيان الذي كان من انصار نظرية تجريد السياسة من الاخلاق، باقتراح الى الامام علي يدعوه فيه الى النهوض ومعارضة الخلافة الفتيّة وتعهد هو من جانبه ان يجهز له جيشاً لدعمه في تحقيق هذا الغرض. الا ان الإمام لم يكن من النوع الذي يسعى الى الاستيلاء على السلطة بأساليب غير اخلاقية وبغير رضا الناس. ولذلك رفض ذلك الاقتراح ودعا الناس الى الهدوء والتعايش السلمي[١].

٢- كان بعد مقتل عمر بن الخطاب عرض اعضاء الشورى المكلفين باختيار الخليفة، على الامام قبول الخلافة بشرط العمل بسيرة الشيخين (ابي بكر وعمر). فرفض ذلك العرض انطلاقاً من عدم رغبته في الكذب لغرض المصلحة ومن اجل الوصول الى الحكم باسلوب غير اخلاقي. بل بالعكس صرّح بأنه سيحكم فيما لو آل الامر إليه، بكتاب الله وسنّة نبيّه، وقال: "ان كتاب الله وسنّة نبيّه لا يحتاج معهما الى سنّة اخرى"[٢].

---

١ - راجع: نهج البلاغة، الخطبة ٥.

٢ - نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، محمد باقر المحمودي، بيروت، مؤسسة المحمودي، ج ١، ص ١٥٥.

٣- كان من المتوقع ان يستغل الامام احداث الثورة على عثمان ومحاصرة داره احسن استغلال لكي يمسك بزمام الخلافة. الا انه وخلافاً للمتوقع لم يرحّب بالاوضاع التي حصلت وبقي على ما هو معهود من شهامته ودعا الناس الى الهدوء، وحثّ عثمان على اتخاذ سياسة صحيحة. بل تقدّم في هذا السياق الى ما هو أبعد من ذلك ودافع عن عثمان، حيث قال لابن عباس: "والله لقد دفعتُ عنه حتى خشيت ان اكون آثماً"[١].

٤- بعدما بايعه الناس عن بكرة ابيهم لمنصب الخلافة لم يتأخر لحظة واحدة عن عزل ولاة وعمال الخليفة السابق الذين كان يعتبرهم غير صالحين ومناهضين للحق، ولم يصغ لنصائح ابن عباس والمغيرة بن شعبة اللذين اشارا عليه بابقائهم في مناصبهم مؤقتاً ثم الشروع بعزلهم تدريجياً[٢].

٥- رفض الاقتراحات التي عُرضت عليه بشأن استمالة طلحة والزبير عن طريق اشراكهما في السلطة وتعيينهما ولاة على الكوفة والبصرة[٣].

٦- عندما اعترض عليه كل من طلحة والزبير اللذين كانا من اوائل المسلمين، بسبب مساواتهما في العطاء من بيت المال مع سائر المسلمين، والتلميح بطلب امتيازات، قال لهما: ان المساواة سنة رسول الله، وانهما لا يختلفان عن غيرهما في هذا المجال[٤].

٧- عندما استأذنه طلحة للخروج من المدينة تحت ذريعة اداء العمرة، لغرض التحريض عليه والاعداد للمعركة التي سُمّيت لاحقاً بمعركة الجمل، الاّ ان الإمام لم

---

١ - نهج البلاغة، الخطبة ١٤٠.

٢ - راجع كتاب: حسن الزين، الامام علي بن ابي طالب وتجربة الحكم، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٩٤، ص ٦٦.

٣ - المصدر السابق.

٤ - راجع كتاب: نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٥.

يتخذ أية اجراءات احترازية و لم يمنعهما من السفر رغم اطلاعه على نواياهما. وقال لهما: "والله ما تريدان العُمرة ولكنكما تريدان الغدرة، وانّما تريدان البصرة"[1].

٨- بعد انتصاره على متمرّدي معركة الجمل عفا عنهم جميعاً، وحتى انه عفا عن مروان بن الحكم الذي كان المحرّض الأساسي لجميع الفتن والمسبب لمقتل عثمان، وأحد مثيري معركة الجمل. وحتى عندما قيل له بأنّ مروان يريد المبايعة من جديد، لم يقبل بيعته واطلقه[2]. بينما كان يستطيع معاقبته او اتخاذ اجراءات قانونية لمنعه من القيام بأية اعمال اخرى.

٩- تناهى الى سمعه أثناء حرب صفين ان افراد جيشه كانوا يسبّون افراد جيش معاوية، فنهاهم على هذا التصرّف غير الاخلاقي -- حتى ضد العدو وفي ساحة الحرب -- وقال لهم: "قولوا بدل السبّ: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم."[3].

١٠- عندما استولى معاوية على الماء في معركة صفين، منع الماء عن الامام، وبعدما استعاد هو السيطرة على الماء لم يعاملهم بالمثل و لم يمنع جيش معاوية عن الماء.

١١- اضطر الى قبول التحكيم في تلك المعركة بفعل ضغط الخوارج ولما تبيّنت لهم حيلة عمرو بن العاص، طلبوا منه نقض ما اتفق عليه مع معاوية والعودة الى قتاله، الا انه رفض ذلك -- مع ما كانت له من مصلحة -- ودعا الخوارج الى الالتزام بذلك الاتفاق[4].

---

١ - الشيخ المفيد، الجمل، تحقيق السيد علي مير شريفي، قم، مركز الاعلام الاسلامي، ١٣٧٤ش، ص ١٦٦.
٢ - راجع كتاب: نهج البلاغة، الخطبة ٧٣.
٣ - المصدر السابق، الخطبة ٢٠٦.
٤ - راجع كتاب: نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٧٦.

١٢- لم يبادر الامام علي الى أي عمل يتسم بالعنف ضد الخوارج الذي اخذوا يثيرون الفتنة في الكوفة ويحرّضون الناس ضده، وقابل مواقفهم الرذيلة وشـــتائمهم بمواقف كريمة[١].

وفي نهاية المطاف عندما وقع ضحية مواقفه الاخلاقية. طلب من اهل بيته وهـــو على فراش الشهادة ان لا يتخذوا من مقتله ذريعة لتسوية حسابات واسالة حمام من الدماء: "يا بني عبد المطّلب لا ألفينّكم تخوضون دماء المسلمين خوضاً تقولون: قتل اميرُ المؤمنين، الا لا تقتُلنّ بي إلاّ قاتلي"[٢].

ومثل هذه الحالات من الكثرة بحيث لا يسعها هذا البحث. ومن الطبيعـــي ان كل من يؤمن بالواقعية السياسية ويعتقد بفصل الدين عن السياســـة، او التســـلط السياسي، ينظر الى مثل هذه القرارات بعين الشك ويعتبرها مخالفة لروح السياســـة والنـــزعة النفعية، وأمثال هذه الآراء والتصورات كانت موجودة حـــتى في عهـــد الامام علي (ع)، وكان هناك من يعترفون له بالشجاعة الفائقة ولكن كانوا يظنون انه غير مُلم بفنون الحرب، وان معاوية كان اذكى منه واكثـــر معرفـــة باصـــول السياسة. فكان الامام مضطراً للحفاظ على مبادئه الاخلاقية من جهة، ولتبديد مثل تلك الاوهام من جهة اخرى؛ فقال في كلام له يعبر عن ألمه وشكواه: "حتّى لقـــد قالت قريش: ان ابن ابي طالب شجاع ولكن لا علم له بالحرب".

وقال في ردّه للتصورات التي توحي بانّ معاوية أدهى منه: "والله مـــا معاويـــة بأدهى منّي، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهـــى النـــاس، ولكن كل غدرة فجرة، وكل فجرة كفرة"[٣].

---

١ - راجع كتاب: نهج البلاغة، الحكمة ٤٢٠.

٢ - المصدر السابق، الكتاب ٤٧.

٣ - المصدر السابق: الخطبة ٢٠٠.

المهمة العسيرة التي كان يواجهها الامام هي انه كان يحرص على الدوام على ان يكون سلوكه ذا منطلق اخلاقي ويكون مثالاً للعمل السياسي القائم على الاخلاق، وليس الاستيلاء على السلطة بأي ثمن كان.

وقد وصف الموانع الذاتية التي يتصف بها على النحو التالي: "ايها الناس، إنّ الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جُنّةً أوقى منه، وما يَغدُر من عَلِمَ كيف المرجع. ولقد أصبحنا في زمان قد إتّخذ أكثر أهله الغدر كيساً، ونسَبَهم أهل الجهل فيه الى حُسن الحيلة. ما لَهم! قاتلهم الله! قد يرى الحوَّلُ القُلَّبُ وجه الحيلة ودونها مانع من أمر الله ونهيه فَيَدَعُها رأي عين بعد القدرة عليها، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين"[1].

كان الامام علي ملتزماً بالاصول الاخلاقية والروح المبدئية الى درجة انّه لم يكن على استعداد لنقض أي منها او الحياد عنها لحظة واحدة، او ان يضحّي بالحقيقة في سبيل مصلحة عابرة، ولهذا يقول: "والله لو اعطيت الاقاليم السبعة بما تحت افلاكها، على ان اعصي الله في نملة أسلُبُها جُلبَ شعيرة ما فعلته"[2].

وعلى هذا المنوال لو ان حكومة الامام علي تتصرف على نحو مصلحي وتتساهل في المبادئ الاخلاقية لكتب لها الدوام سنوات طويلة، لكنها لم تدم اكثر من خمس سنوات، واثبتت نهايتها صحّة آراء المعتقدين بالواقع السياسي. الا ان هذه الحكومة بذرت في الاذهان بذور الفكر الاخلاقي للحكومة وتبلورت على اساسها مئات الثورات على امتداد التاريخ، وبقيت حتى اليوم معياراً تُقاس به الاصول الاخلاقية للدول. وهذا هو النصر الحقيقي لهذه النظرية التي تتكشف احقّيتها كلّما مرّ عليها الزمن.

---

١ – نهج البلاغة، الخطبة ٤١.

٢ – المصدر السابق، الخطبة ٢٢٤.

لاشك في ان تطبيق هذه النظرية في غاية الصعوبة، الا انه ليس مستحيلاً. قد يرى البعض اليوم ان هذا النمط من الفهم الاخلاقي للسياسة يُعتبر نمطاً مثالياً بعيداً عن الواقع. وفي نفس الوقت الذي يؤمنون فيه بالاصول الاخلاقية فهم يعتقدون بعدم امكانية تطبيق الاخلاق في السياسة، ويزعمون بأن التعقيدات السياسية وصعوبة الحكم في عالم اليوم قد قطعتا الطريق على الاخلاق. والحقيقة انه يوجد في عالم اليوم مفكرون يمضون قدماً في سبيل تحقيق هذه المبادئ ويتحمّلون المشقات على هذا الطريق ولكنهم ينجحون في انجاز هذه المهمة.

ظهرت في القرن العشرين اربع شخصيات على الاقل في مناطق مختلفة من العالم سعت من خلال اعتقادها بأن للسياسة جذوراً اخلاقية، الى العمل على أساس الرؤية التي تحملها، وكان النجاح حليفها. وهذه الشخصيات الاربع هي: فاسلاف هافل، والمهاتما غاندي، ونلسون ماندلا، والامام الخميني(رض).

وصل المفكر والمناضل التشيكوسلوفاكي الى رئاسة الجمهورية في بلاده بعد انهيار النظام الشيوعي، وهو يرى ان اكبر معضلة يواجهها عالم اليوم هي تطويع السياسة للاخلاق، حيث كتب عن هذا الموضوع ما يلي: "تفيد تجربتي ومشاهداتي بأنّ ممارسة الاخلاق في السياسة امر ممكن. ولا انكر طبعاً ان السير على هذا الطريق ليس سهلاً على الدوام و لم أزعم قط انه كان سهلاً"[1].

وكتب بعد وصوله الى منصب رئاسة الجمهورية: "يبدو في نظري ان هناك امراً قطعياً وهو مسؤوليتي عن مزيد من التأكيد على المنطلق الاخلاقي لجميع السياسات

---

١ - فاسلاف هافل، يادداشتهايي در باب اخلاق، سياست، تمدن در دوران تحوّل، (ملاحظات في الاخلاق والسياسة والحضارة في عصر التحوّل)، ترجمة محمد رفيعي مهر آبادي، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤ش، ص ٢٨.

الصحيحة، والتأكيد على اهمية الفضائل والمعايير الاخلاقية في كافة ميادين الحياة الاجتماعية"[1].

وانطلاقاً من اعتقاده إن الحمل الاعوج لا يصل الى المقصد[2] وانه: "لا يمكن الوصول الى الحقيقة عن طريق الكذب"[3]. فهو يصرّح بأنّ النجاح له طريق واحد وهو الصدق[4]. و"ان الاخلاق تكمن بين طيات كل شيء، وهذا شيء حقيقي؛ لأنني مهما ما اواجه مشكلة واحاول الوصول الى أعماقها اكتشف على الدوام نوعاً من الطابع الاخلاقي في ثناياها"[5].

ويصرّح هافل في هذا السياق أيضاً: "لا حقيقة للرأي القائل بأنّ السياسي يجب ان يكذب... ولا أساس ابداً لقول من يقول بأنّ السياسي يجب ان يتشبّث بأساليب الكذب والتآمر؛ لأن هذه الاقاويل تطلق وتشاع من قبل اشخاص يريدون – لسبب او آخر – تثبيط الآخرين عن المشاركة في الشؤون الاجتماعية"[6].

هذا الكلام لا يعني طبعاً بانّ السياسي يجب ان يكشف كل ما لديه أمام الآخرين، بل معناه أن لا يكذب وكفى.

وهو يعتقد ايضاً بأن الاخلاق من مستلزمات السياسة، ويؤكد أيضاً على انها أساس النجاح في هذا الطريق.

الشخص الثاني الذي ولج ميدان السياسة حاملاً هذه الرؤية وقتل على هذا الطريق أيضاً و لم يضرب مبادئه عرض الحائط هو غاندي الذي يعود إليه الفضل في ما تتمتع به الهند اليوم من استقلال وقوّة.

---

١ – المصدر السابق، ص ١٣.
٢ – المصدر السابق، ص ٢٢.
٣ – المصدر السابق.
٤ – المصدر السابق.
٥ – المصدر السابق، ص ٢٣.
٦ – المصدر السابق، ص ٢٦.

ينتمي موهانداس كرمشند وهو اسمه الأصلي الى طبقة البراهمة في الهند، ودرس في بريطانيا. استند في كفاحه ضد الاستعمار على الصدق ومبدأ اللاعنف، واستطاع الحصول على استقلال الهند بهذا السلاح. لقّبه أهالي بلده بالمهاتما أي (الروح الكبيرة) بسبب نضاله السياسي الطويل ومناداته بمبدأ آهيمسا أي اللاعنف. لم يضحّ بمبادئه الاخلاقية قط حتى امام المعتدي والاستعمار البريطاني، ولم يستبدل مبادئه الاخلاقية بالاساليب السياسية الشائعة.

بدأ كفاحه ضد التمييز العنصري من افريقيا الجنوبية وواصله في الهند، وحتى انه وافق على تقسيم الهند وقيام دولة باكستان، ولكنه لم يتخلّ قط عن مبادئه الاخلاقية، ولم يرضخ لمقولة ان الغاية تبرر الوسيلة. وكان يرى ان كل وسيلة يجب ان تكون مبررة لذاتها، فكان يقول: "في فلسفة حياتي تعتبر الغايات والوسائل اشياء يمكن تحويلهما الى البعض الآخر"[1]. وكان يرد على القائلين بأن الوسيلة مجرد وسيلة لا غير وكان يقول: "أنا اقول ان الوسائل تمثل بالنتيجة كل شيء، وكيفما كانت وسائلكم سيكون هدفكم على غرارها أيضاً. وليس ثمة جدار يفصل الوسائل عن الغايات. ومن البديهي ان الخالق أتاح لنا قدرة التحكّم بالوسائل الى حدٍّ ما، ولكن لا تتوفر امكانية الإشراف على الاهداف. ويكون تحقيق الاهداف متناسباً مع الوسائل التي تُستخدم في الوصول إليها وهذه القضية مطلقة ولا تقبل الاستثناء"[2].

بلغ غاندي حداً من الالتزام بمبادئه الاخلاقية بحيث انه صمد بغير مداهنة بوجه انتقادات المتطرفين الهندوس الذين اخذوا عليه مواقفه في الدفاع عن المسلمين، وكانت نهايته ان قتل على يد احد هؤلاء المتطرفين.

---

١ مهاتما غاندي، همه مردم برادرند (كل الناس اخوة)، ترجمة محمود تفضّلي، طهران، امير كبير، ١٣٦١ش، ص ١٣٩.

٢ المصدر السابق.

كان نلسون مانديلا ايضاً أحد هؤلاء الاشخاص. فقد حرم هذا الرجل من حقوقه الاجتماعية بسبب نضاله ضد التمييز العنصري في افريقيا الجنوبية. وقضى ما يقارب ثلاثين سنة في السجن بسبب استمراره في النضال. غير ان صموده وصمود رفاقه أتى أُكله واثمر في القضاء على التمييز العنصري في تلك البلاد. واعلن مانديلا عند وصوله الى منصب رئاسة الجمهورية في بلاده بانه لا يستطيع تناسي الجرائم التي ارتكبت بحق السود، ولكنه يستطيع العفو عنها. وبقي مانديلا طيلة مدّة حكمه متمسكاً بمبادئه الاخلاقية. وبعد انتهاء مدّة ولايته تنحّى عن السياسة سلمياً، وبقي يواصل نشاطاته الاجتماعية بفضل ما يتمتّع به من سمعة حسنة.

اما بالنسبة الى نظرة الإمام الخميني في هذا المجال، فسنبحثه في الفصل التالي.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل الثاني

الإمام الخميني والسياسة الاخلاقية

حاول كودي في مقالة له تحت عنوان "السياسة والايدي الملطّخة" البرهنة على ان السياسة لا تنسجم مع نوازع النـــزاهة والرغبة في الحفاظ على النقاء. ولابـــد لكل من يروم الخوض في لجّة السياسة من تلقّي وسمات الرذالة والاجـــرام وســـوء السمعة وكل الوان المرجس والقبح، وذلك لأن متطلبات السياسة والاوضاع الحالية للبشر تجري على هذا المنوال، و"اذا كان هذا يعني الايدي الملطّخة، فذلك نـــاجم عن الوضع البشري لا غير"[1].

أما نظرة الامام الخميني الى هذا الموضوع فهي من نمط آخر، اذ انه يرى بـــأنّ السياسة يمكن – ويجب – ان تكون أخلاقية؛ وذلك لأن السياسة ليست ســـوى امتداد للاخلاق في ميادين اجتماعية اوسع وتحقيق المُثل والأهداف الدينية. وهكذا فهو يعتقد بنظرية وحدة الاخلاق والسياسة، ويطرح لاثبات ذلك مجموعـــة مـــن الرؤى التي نبيّنها خلال المحاور التالية:

---

1. Coady, C.A.J.; Politics and the problem of dirty hands; In A Companion To Ethics; Edited by peter singer U.S.A, Basil Blackwell, 1991, p.382.

أ- شمولية الإسلام؛

ب- معنى السياسة، ومكانة السلطة؛

ج- السياسة من مستلزمات تحقيق الإسلام؛

د- وحدة الاخلاق والسياسة في الإسلام؛

أ- شمولية الإسلام

سبقت الاشارة الى ان للانسان أبعاداً وآفاقاً متعددة يجب تربيتها وتنميتها بأجمعها. وفي ضوء هذه الحقيقة فقد جاءت جميع الاديان وخاصة الدين الاسلامي لتربية هذه الآفاق. وقد أنزل الله عز وجل الذي بيده زمام الوجود ومن خلال معرفته بكل حاجات الانسان، انزل في كل زمان ديناً جامعاً وشاملاً ليتسنّى للانسان ان يصل بواسطته الى كماله المنشود: "الانسان كمجموعة يحتاج الى كل شيء. وقد جاء الانبياء ليبيّنوا له كل ما يحتاج إليه، واذا عمل بتعاليمهم يصل الى كمال السعادة"[1].

وبناءً على هذا، يتبيّن لنا بأنّ جميع الاديان كانت جامعة وشاملة، وقد بيّن جميع الانبياء للناس كل ما هم بحاجة إليه. "لقد بيّن لنا الانبياء كل الاشياء ذات العلاقة بالروح وبالمقامات العقلية والآفاق الغيبية"[2]. وهذا يعني ان كل دين كان يوماً ما شمولياً وجامعاً، الى ان يصل الدور الى الدين الاسلامي الذي جاء امتداداً واكمالاً للاديان الابراهيمية. فقد اخذ هذا الدين بنظر الاعتبار بشكل دقيق كل حاجات الناس وبيّنت سبل تلبيتها. "الامور المتعلّقة بالواجبات الشخصية ذات العلاقة برقيّ الانسان وتكامله، بيّنها الكتاب والسُنّة، وهكذا الحال بالنسبة لما يتعلّق بالمجتمع

---

١ - صحيفة الإمام، ج ٤، ص ١٩٠.

٢ - صحيفة الإمام، ج ٣، ص ٢٣٧.

والشؤون السياسية، وكافة قضايا المجتمع وتنظيمه وتربية أفراده"[1]. ومن خلال هذه الرؤية نلاحظ "ان لدينا مثل هذا الكتاب الذي يضم بين دفّتيه كل شيء من المصالح الفردية، والمصالح الاجتماعية، والمصالح السياسية وشؤون ادارة البلاد وما شابه ذلك"[2]. وأي تشكيك في شمولية الإسلام أو تقليص مدياته يعني رفض أساس الإسلام. "إنَّ مَن يلخّصون الإسلام في ان يأكلوا ويناموا ويؤدوا صلاة او صوماً ولا يهتموا بمعضلات المجتمع ومشاكل الشعب، هؤلاء - حسب رواية الرسول الكريم[3] - ليسوا بمسلمين"[4].

الإسلام حسب رأي الامام الخميني ليس ديناً يعنى بالحاجات الروحية والشخصية فقط، بل ان "الإسلام يُعنى بكل شؤون الإنسان، وله مراتب ابتداءً من الطبيعة والى ما وراء الطبيعة وحتّى عالم الالوهية، فالاسلام له اطروحته وله منهجه"[5].

ان منهج الإسلام يشمل كافة شؤون ومراحل حياة الانسان: "للاسلام احكام لكل حياة الانسان ابتداءً من ولادته الى يوم يدخل القبر"[6].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ب- معنى السياسة ومكانة السلطة

ارتبطت السياسة بكل أبعاد حياتنا، وغدت ملموسة الى درجة لا يمكن معها التنكر لوجودها وتأثيرها.

ولكن ما هي السياسة؟

---

١ - المصدر السابق.

٢ - المصدر السابق، ج ١٨، ص ٤٢٣.

٣ - اشارة الى قول رسول الله (ص): "من أصبح و لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم".

٤ - صحيفة الإمام، ج ١٤، ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

٥ - المصدر السابق، ج ٤، ص ٩.

٦ - المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧١.

قُدّمت تعاريف كثيرة للسياسة، ولكن هناك شيء بديهي فيها، وهو انها رهينة بالاستيلاء على السلطة او السعي للاستيلاء عليها. وعلى هذا المنوال ينطوي مفهوم السياسة ضمنياً على معنى الحكم والسعي لبسط النفوذ. فان كانت السياسة بهذا المعنى فلا مناص منها ولابد من قبولها. وذلك لأن وجود السلطة ظاهرة صحية تستلزمها سلامة المجتمع، ووجود السلطة رهين هو الآخر بموضوع السياسة: "وهل تعني السياسة الا العلاقة بين الحاكم والشعب، والعلاقة بين الحاكم والحكومات الاخرى. وأقول ان وظيفة السياسة هي التصدي للمفاسد السائدة. وهذه الامور كلّها من مصاديق السياسة"[1].

فاذا كانت هذه الساسة، وكانت محاربة الفساد جزء منها، فالاسلام فيه سياسة ايضاً وذلك لأنه يرمي الى بسط المعروف والحيلولة دون وقوع المنكر. وانطلاقاً مما سبق ذكره، يُعرّف الامام الخميني، الإسلام بما يلي:

"الإسلام عبارة عن ادارة الحكم بواسطة أحكامه وشؤونه"[2]. وكان المعصومون عليهم السلام يهتمون على الدوام بالسياسة بهذا المعنى: "وهل مرَّ على الرسول (ص) يوم كان فيه خارج إطار المسائل السياسية؟ فهو قد أقام دولة وحارب اعداء الإسلام الذين كانوا يضطهدون الناس"[3].

لم يكن الرسول الاكرم (ص) هو النبي الوحيد الذي اهتم بالسياسة بهذا المعنى، بل كان لجميع الانبياء توجّه سياسي؛ لأن السياسة تعني توفير منافع الناس، وقد أدّى الانبياء هذه المهمة على أفضل وجه: "السياسة هي توجيه المجتمع، وأخذ جميع مصالح المجتمع بنظر الاعتبار، وجميع ابعاد الفرد والجماعة وهدايتهم الى ما فيه

---

١ – صحيفة الإمام، ج ٣، ص ٢٢٧.
٢ – البيع، ج ٢، ص ٤٧٢.
٣ – صحيفة الإمام، ج ١٥، ص ٢١٤.

صلاحهم كمجتمعات وكأفراد، وهذا من مختصّات الانبياء"[1]. والسياسة بهذا المعنى كانت المحور الأساسي لحركة الانبياء كافّة، ولا يمكن اعتبار أي دين من الأديان بعيداً أو غريباً عنها.

وعلى العموم، فان المقوّم الأساسي للسياسة هو السلطة، الا ان السلطة محفوفة بالمخاطر وتجلب الهلع، وهي تغوي المرء من جهة وتثير نفوره من جهة اخرى؛ لأن من طبيعة السلطة انّها تفسد المرء، اذ انه ما ان يشعر بالتسلط والقوة حتّى يطغي وينسى ذاته ويدّعي الالوهية. وقصة فرعون ليست قصّة تاريخية فحسب، بل في ذات كل واحد منا فرعون يتربّص الفرصة المناسبة ليقرع طبول دعوى الالوهية. قال الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران الذي امضى شوطاً طويلاً من عمره للحصول على السلطة والحفاظ عليها، قال عن هذه الظاهرة بما يلي: "اعتقد ان السلطة مرعبة على الدوام، ويجب على من تكون السلطة بيده ان يحذر — ان لم نقل يخش — على الاقل وبشكل خارق للعادة من طبيعة ومجال الدور الخاص به"[2].

السلطة تستدعي الاستزادة ولا تتوقف عند حدٍّ معيّن، ولو فسح المجال لغريزة حب التسلط لا يمكن بعدئذ الوقوف امام امتدادها. لهذا السبب كان الكثيرون — وخاصة العارفون — يتخوّفون من خصلة التسلط المدمّرة ويتهرّبون منها. والقصّة التالية التي وردت بشأن زاهد يُدعى كي يويو، تظهر مدى عمق هذا التخوّف والتهرّب منها:

"قال احد ملوك الصين القديمة ذات يوم لأحد معلّمي مذهب ذن واسمه كي يويو: انك رجل عظيم، وانا ارغب في ان اسلّم الامبراطورية اليك بعد وفاتي، فهل تقبلها؟ تألّم كي يويو من هذا الكلام كثيراً وردّ عليه بالقول: ان هذا الكلام قد

---

١ – المصدر السابق، ج ١٣، ص ٤٣٢.

٢ – خاطرات با دو صدا (مذكّرات بصوتين)، حوار ألي ويزل مع فرانسوا ميتران، ترجمة عباس آگاهي، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٣٧٧ش، ص ١٧١.

دنّس أُذني. ثم ذهب ليغسل أذنيه في أقرب نهر. وعندما كان يسير في إتجاه النهر كان يردد مع نفسه ويقول: انني سمعت اليوم كلاماً بذيئاً.

وفي تلك الاثناء وصل الى ضفة النهر صديق له يقتاد بقرة، وسألهُ: لماذا تغسل أذنيك؟

فقال له كي يويو: إنني اليوم منزعج كثيراً، فهناك امبراطور يريد ان يستخلفني، وقد عرض عليَّ ان أتسلّم زمام الامبراطورية من بعده. وقد دنّس بهذا الكلام أُذُنَيَّ. ويجب ان اغسلهما.

فقال له صديقه: لقد جئت لأسقي بقرتي من هذا الماء الزلال، ولكن هذا الماء قد تلوّث الآن"[1].

وكانت نظرة عرفائنا الى موضوع السلطة تتسم على الدوام بالسلبية؛ فكانوا يرون ان الحل الامثل للتعاطي معها هو الاعراض عنها والزهد فيها، وادركوا من خلال تأمّلهم في طبائع الناس انه قلما يتسنّى لأحد الصمود امام السلطة وعدم الانبهار بها.

وقد نظم الشاعر المولوي جلال الدين الرومي قصّة شعرية يعكس فيها نموذجاً يدعم هذه النظرة الى السلطة، وهي ان صائداً للافعى بقي يلاحق حيّة الى ان بلغت اقليماً بارداً، فوجد هناك عفريتاً مرعباً ولكنه كان ميّتاً.

تمكن الرجل من ان ينقل ذلك العفريت الى بغداد التي تعتبر منطقة حارّة وهناك تقع الواقعة المهيبة، وذلك لأن العفريت أخذ يستعيد نشاطه من جديد بفعل تأثير حرارة الشمس، وراح يحطم اغلاله وقيوده، ثم هجم على المتفرجين وعلى الرجل، فأمسك به وابتلعه.

---

١ - صد حكايت ذن (مائة حكاية من مذهب ذن)، اعداد وترجمة دل آرا قهرمان، طهران، نشر ميترا، ١٣٧٧ش، ص ١٤٣. وراجع ايضاً: رجينالد هوراس بلايث، درسهاى از استادان ذن (دروس من اساتذة مذهب ذن)، ترجمة نسرين محيدي، طهران، هيرمند، ١٣٧٩ش، ص ١٤٠.

ثم يستنتج المولوي من هذه القصّة ان في أعماق كل انسان عفريتاً يبدو ظاهرياً وكأنّه ميّت ولكنه ما ان يتزود بمقدار من حرارة السلطة والثروة، حتّى تؤول اموره نحو الدمار والزوال.

نفس عفريت، فمتى ماتت؟ إنّما هي كثيبة من حزن الفاقة
ولو حصلت على ما كان لفرعون من اسباب القوّة والقدرة
ستبني صرحاً فرعونيّاً وتقطع الطريق على مائة موسى ومائة هارون
العفريت يبدو كدودة بسبب الفقر والبعوضة تصير صقراً من وفرة المال والجاه
فاترك العفريت في ثلج الفراق ولا تسحبه الى شمس العراق
ولو دبت فيه الحياة لكنت انت لقمة سائغة له[1]

وحسب قول الإمام فان حالة هتلر وجنونه بالسلطة موجودة في ذهن كل شخص: "كان هتلر على استعداد لقتل البشرية عن بكرة ابيها ويبقى هو على رأس السلطة في المانيا. فهو كان يعتبره العرق الارقى والأفضل. والافكار التي كانت تعتمل في دماغ هتلر، موجودة في ادمغتكم جميعاً، ولكنكم عنها غافلون"[2].

ولكن هل يمكن الاستنتاج من هذا القول بأنّ السلطة بحد ذاتها سيّئة؟

الحقيقة هي ان مزاعم هؤلاء النفر تتلخص في وجوب الابتعاد عن السلطة كلياً بسبب ما يرافقها من افرازات سيّئة كالاستزادة منها، والطغيان، ومحاربة الحق. وقد

---

١ - المثنوي، ج ٣، ص ٥٣ - ٥٤. أصل الشعر باللغة الفارسية هو:
نفست اژدرهاست، او كى مرده است؟ از غم بى آلتى افسرده است
گر بيابد آلت فرعون، او كه به امر او همى رفت آب جو
آنگه او بنياد فرعونى كند راه صد موسى و صد هارون زند
كرمك است آن اژدها از دست فقر پشه اى، گردد ز جاه و مال، صقر
اژدها را دار در برف فراق هين مكش او را به خورشيد عراق
تا فسرده مى بود، آن اژدهات لقمهء اويى چو او يابد نجات

٢ - صحيفة الإمام، ج ١٤، ص ٣٧٩.

روّج لهذه الفكرة الكثير من العرفاء المسلمين؛ فكان ذلك من اسباب انحطاط المجتمعات الاسلامية. ولكن اذا كانت للتخمة افرازات سلبية، فلا ينبغي ان يُستنتج من ذلك وجوب الامتناع عن الأكل كلياً. واذا كانت الثراء مفسدة، فلا يمكن الدعوة الى التخلّي عن الثروة كلياً.

وكما بيّنا في بحث الغرائز بان طريق القضاء على طغيان الغرائز لا يتأتّى من خلال استئصالها أو القضاء عليها كلياً، وانما عن طريق تهذيبها. فكذلك الحال فيما يتعلّق بالسلطة. فاجتناب مضارّها لا يأتي عن طريق الابتعاد عنها. بل يجب معرفة آفاتها ومواطن خللها، ثم الحيلولة دون استفحالها. فميتران عندما يتحدث عن مخاطر السلطة يشير الى ان سبيل الحل هو التحكم بها وتوجيهها، او حسب تعبيره، العثور على ما يناقضها: "اذا كان الممسك بزمام السلطة شخصاً عاقلاً... فانه يبحث عما يضادّها"[1].

ان ما يضاد السلطة يحول دون استزادة من في يده السلطة او فساده. ويمكن ان يكون ما يضاد السلطة على شكل وازع داخلي يُعبَّر عنه باسم الوجدان. وعلى حد تعبير ميتران: "ان بعض سلطاتي ترتبط بوجداني فحسب"[2]. ولكن لا ينبغي الاكتفاء بهذا الوازع المضاد للتسلط، بل كذلك: "ينبغي ان يوجد المجتمع بواسطة مؤسساته ما يضاد السلطة"[3]. او بتعبير آخر يجب التحكم بالسلطة عن طريق آليات توزيعها ومشاركة الشعب والأجهزة المشرفة.

ومع كل ذلك يبدو ان العامل الاكثر أهمية وتأثيراً بين هذين النوعين هو الوازع الداخلي؛ وذلك لأن صاحب السلطة يحتل مكانة تتيح له القضاء على جميع

---

١ - خاطرات يا دو صدا(مذكرات بصوتين)، ص ١٧١.

٢ - المصدر السابق، ص ١٧٧.

٣ - المصدر السابق.

المعوّقات التي تعترض سبيل سلطته. وهنا: "يبقى في يده الكابح الوحيد القادر على لجم جموحه"[1].

وبناءً على ذلك يمكن الاستنتاج على حد تعبير ويزل: "ان السلطة الحقيقية هي تلك القدرة التي يمارسها الانسان على نفسه"[2]. ويمثل هذا الموضوع واحداً من اوليات الاخلاق والعرفان في الإسلام. اذ لا يمكن اجتناب مخاطر السلطة واستخدامها استخداماً سليماً الا عن طريق تهذيب الباطن والتحكم بالذات.

يرى الامام الخميني ان أساس القدرة او السلطة، صفة كمالية، والباري تعالى يتصف بهذه الصفة بشكل مطلق. "القدرة في حدّ ذاتها كمال، والله سبحانه وتعالى قادر"[3]. ولهذا السبب يجب عدم الابتعاد عنها، وانما يجب فهمها واستيعابها والاستفادة منها على نحو مدروس. وطريق الاستفادة المثلى منها حسب رايه هو تهذيب الباطن. ولهذا السبب فانه يعتقد ان القدرة تغدو خطيرة فيما اذا وقعت بيد اشخاص غير مهذّبين. واذا آلت الى اشخاص فاسدين فستضمحل صفة الكمال فيها وتتلوّث بفسادهم[4].

أجل "ان جميع المفاسد التي تظهر في العالم تبرز اساساً من الانانية، وحب الجاه، وحب التسلط، وحب المال، وما شابه ذلك، وهذه الامور تعزى كلها الى حب النفس، وهذا الصنم — أي صنم النفس — أكبرها، وتحطيمه اكثر صعوبة من تحطيم الاصنام الاخرى"[5].

---

١ – المصدر السابق، ص ١٨٣.
٢ – المصدر السابق.
٣ – صحيفة الإمام، ج ١٨، ص ٢٠٦.
٤ – المصدر السابق.
٥ – المصدر السابق، ج ١٩، ص ٢٥٠.

وفي ضوء ما سبق ذكره، يستدل من المنظومة الفكرية للامام الخميني بأنّ القدرة لا ينبغي التهرّب او الخوف منها، بل يجب تربيتها وتهذيبها واستخدامها استخداماً صحيحاً، والعمل على تقليم فروعها الإضافية لاجل الوقاية من اتخاذها طابعاً مركزياً مطلقاً.

ج- السياسة من مستلزمات تحقيق الإسلام

عندما كان الامام الخميني على قيد الحياة، تبادرت الى الاذهان شبهات خطيرة ضد الإسلام وفاعليته، وكانت احدى تلك الشبهات تدور حول العلاقة بين الإسلام والسياسة، وموقف علماء الدين من السياسة. وكانت النتيجة التي افرزتها مثل هذه الشكوك والشبهات هي انتشار فكرة فصل الدين عن السياسة وهي الفكرة التي شن عليها الامام حملة شعواء معتبراً إياها حصيلة مخطط استعماري. فكان سماحته يكثر في الحديث حيثما حلّ وارتحل، عن دور الإسلام في السياسة وان من واجب جميع المسلمين الاهتمام بالشؤون السياسية، وان الإسلام والسياسة لا ينفصلان عن بعضهما. كما اشار مرات عديدة وفي مناسبات مختلفة الى الموقف الذي جرى له مع باكروان مدير جهاز السافاك في عهد الشاه، ووصفه لطبيعة السياسة، وان علماء الدين يجب ان يبتعدوا عن هذه الاساليب الرذيلة[1]، ويقول بأن هذه الحالة جاءت كنتيجة لذلك المخطط الاستعماري. وإن مايدعو للأسف هو ان الكثير من المتديّنين صدّقوا ذلك[2]، حتى غدا مفهوم "عالم الدين السياسي" اشبه ما

---

١ - راجع على سبيل المثال: صحيفة الإمام، ج ١، ص ٢٦٩؛ ج ٨، ص ١٨٥؛ ج ٩، ص ١٧٧؛ ج ١٠، ص ١٢٤؛ ج ١٣، ص ٤٣١.

٢ - صحيفة الإمام، ج ٥، ص ٤٠.

يكون بالانتقاص او حتى انه كان يعني الشتم: "عندما كانوا يريدون النيل من عالم دين كانوا يقولون عنه انه سياسي"[1].

لو فضلنا الاحكام الاجتماعية عن الإسلام لما بقي منه الا هيكلاً بلا روح. فالقسم الأساسي من كيان الدين الاسلامي يتمثل في شؤونه الاجتماعية، وهذه يتوقف تطبيقها على سلطته وحاكميته.

وهكذا يتبين ان الإسلام لا يمكن اعتباره ديناً فردياً يُعنى بالدائرة الخصوصية للاشخاص. وهذا الفهم الذي يعتبر السياسة مفصولة عن الدين اما ناتج عن فهم معوج لأصل الدين، واما يُعزى سببه الى دعايات المغرضين. فاذا كان الانسان كائناً اجتماعياً وسياسياً، واذا كان من المسلّم لدينا بان الدين الاسلامي دين جامع وشمولي وله منهجه لكل ابعاد الانسان.

والنتيجة المنطقية لهذه المقدّمات هي ان الدين غير منعزل عن السياسة. اذاً فالكلام عن فصل الدين عن السياسة كلام مثير للشك. "ان القول بأنّ الدين يجب فصله عن السياسة، وان علماء الإسلام يجب ان لا يتدخّلوا في الشؤون الاجتماعية والسياسية، ابتدعه ونشره المستعمرون، ويردده المارقون عن الدين.

فهل كانت السياسة بمعزل عن الدين في عهد الرسول (ص)؟ وهل كان هناك في ذلك العهد جماعة علماء وجماعة غيرهم ساسة ورجال حكم؟ وهل كانت السياسة في عهد الخلفاء الحق، او الخلفاء غير الحق، وفي زمن خلافة امير المؤمنين (ع)، مفصولة عن السياسة؟ وهل كان هناك جهازان؟

هذا الكلام ابتدعه المستعمرون وعملاؤهم السياسيون لازاحة الدين عن التصرف في شؤون الدنيا وعن تنظيم شؤون المجتمع المسلم"[2].

---

١ - المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٢٧.

٢ - ولاية الفقيه، ص ١٦.

ويعتقد الامام ايضاً:

"ان الإسلام مدرسة تمتم – وعلى خلاف سائر المدارس غير التوحيدية – بجميع الجوانب الفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية والثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية، وله موقفه منها، ولم يترك صغيرة ولا كبيرة لها تأثير في تربية الانسان والمجتمع والتقدّم المادي والمعنوي"[1].

يُستشف في ضوء ما سبق ذكره، بانّ من يتحدث عن فصل الدين عن السياسة، فهو لا يدرك حقيقة أي منهما:

"ان قول من يقول: مالنا والسياسة؛ معناه ان نضع الإسلام جانباً، وان يدفن الإسلام في غرفنا هذه وفي بطون الكتب"[2].

تؤكد وجهة نظر الامام الخميني بأن "أساس الإسلام نابع من السياسة"[3]. وان "رسول الله قد ارسى أساس السياسة في الدين"[4]، وان "السياسة والدين كانا توأماً منذ صدر الإسلام في عهد رسول الله الى ما قبل وقوع الانحراف"[5]. وتتكرر هذه المضامين مرات عديدة، وتغدو مفهومة ومقبولة اكثر في ضوء ما يقدّمه من تعريف للسياسة.

وكما سبقت الاشارة فانّه يعتقد بأن "السياسة تعني توجيه المجتمع والسير به الى الأمام، والمجتمع وهدايتهما الى ما فيه صلاحهما، أي صلاح الشعب وصلاح الافراد. وهذا من مختصات الانبياء"[6].

---

١ – صحيفة الإمام، ج ٢١، ص ٤٠٢ – ٤٠٣.
٢ – صحيفة الإمام، ج ٣، ص ٣٣٨.
٣ – المصدر السابق، ج ١٨، ص ٧٢.
٤ – المصدر السابق، ج ١٧، ص ٢٠٤.
٥ – المصدر السابق.
٦ – المصدر السابق، ج ١٣، ص ٤٣٢.

يفهم من خلال هذه الرؤية بأنّ لجميع احكام الإسلام تجسيداً سياسياً، وان "الدين الاسلامي دين سياسي، وكل شيء فيه وحتى عبادته سياسة"[1]، بل حتى "ان الاحكام الاخلاقية في الإسلام هي الاخرى سياسية"[2].

د- وحدة الاخلاق والسياسة في الإسلام

يرى الإمام بانّ الانسان اذا ترك لحاله يبقى منقاداً لشهواته وحاجاته المادية، ويعجز أي نظام تربوي وسياسي — حتى ان كان صحيحاً — عن تهذيب أبعاده المعنوية. إنّ أساس كل شيء هو الجانب المعنوي، فاذا صلح هذا الجانب واستقام، فستُحلُّ جميع المشاكل الاخرى. وهو يعتقد ان معضلة عالم اليوم هي معضلة اخلاقية، فاذا لم تحل هذه المشكلة، فانه سيبقى يسير نحو هاوية السقوط. "ان ما يهدد العالم ليس الاسلحة والخراب والصواريخ وما شابه ذلك... بل ان ما يقود هذه البشرية ويسير هذه البلدان نحو الهلاك وباتجاه الانحطاط وهذا الانحطاط الذي يتصف به زعماء البلدان ويجري على يد الحكومات انّما يأتي بسبب الانحطاط الاخلاقي"[3].

ويرى الامام "ان الدين الاسلامي ليس ديناً مادياً، بل هو دين مادي ومعنوي... فقد جاء الإسلام لتهذيب الانسان... وهدف الإسلام وهدف كل الانبياء هو تربية بني الانسان"[4].

وانطلاقاً من هذه الرؤية فانّ منطلق أي توجّه سياسي يجب ان يكون نابعاً من الاخلاق. ولا مفر من الاهتمام بالجانب المعنوي؛ لأن "الأساس هو الجوانب

---

١ - المصدر السابق، ج ١٠، ص ١٥.
٢ - المصدر السابق، ج ١٣، ص ١٣٠.
٣ - المصدر السابق، ج ١٦، ص ١٦١.
٤ - صحيفة الإمام، ج ٧، ص ٥٣١.

المعنوية"[1]. والسياسة المجرّدة من الاخلاق عاجزة اساساً عن قيادة بني الانسان وتوفير مصالحهم الحقيقية. و"حتى لو افترضنا وجود شخص يعتمد سياسة صحيحة... فهذه السياسة لا تمثل الا بعداً واحداً مما كانت عليه سياسة الانبياء وسياسة الاولياء، وحالياً سياسة علماء الإسلام. ولا يقتصر كيان الانسان على بُعد واحد، ولا المجتمع له بعد واحد. والانسان ليس مجرّد حيوان تقتصر جميع شؤونه على الطعام والشراب. السياسة الشيطانية — بل حتى لو وجدت سياسة سليمة وصحيحة — توجّه الانسان على جانب واحد فقط، وهو الجانب الحيواني، والجانب الاجتماعي المادي. وهذا الجانب لا يمثل الا جزءاً ناقصاً من السياسة الثابتة في الإسلام للانبياء والاولياء. هؤلاء يريدون السير بالشعوب والمجتمعات وبالافراد صوب الطريق الذي يوفّر للانسان وللمجتمع جميع مصالحه"[2].

هذا هو المحور الذي يدور حوله الفكر السياسي والاخلاقي للامام الخميني. وهذا يعني اننا لا نتعامل مع مجالين مستقلين او دائرتين منفصلتين، وانما ننظر الى السياسة كامتداد للاخلاق، والى الاخلاق في ظل السياسة. وتتضح لنا بكل جلاء حين التأمل في المحاور المشار اليها، المسألة التالية وهي بما ان هدف الإسلام هو تكامل الأبعاد المادية والمعنوية للانسان بشكل متناسق ومنسجم، فقد وضع هذا الدين احكاماً لحياة الناس. ومع ان لبعض هذه الاحكام طابعاً فردياً ولبعضها الآخر طابع اجتماعي، وقسم منها تربوي، والقسم الآخر سياسي، الا انها تصب بأجمعها في مسار هدف واحد. ولهذا السبب ينبغي ان تتصف بمجموعة خصال منها:

اولاً- ان تكون شاملة لكل ابعاد الانسان وآفاق وجوده.

ثانياً — ان تكون جامعة وشاملة في مجالها.

---

١ - المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٣٣.

٢ - المصدر السابق، ج ١٣، ص ٤٣١ — ٤٣٢.

ثالثاً- أن تكون مكملة وغير ناقضة لبعضها الأخر.

والحقيقة ان هذه الخصال متوفّرة في احكام الإسلام.

يؤكد الإمام "ان الإسلام له احكامه لحياة الانسان منذ يوم ولادته والى حين دخوله القبر"[1]. وهذه الاحكام شاملة منسجمة "وللاسلام منهجه واطروحته لهذا الانسان الذي يمثل كل شيء؛ أي ان له مراتب تمتد من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة والى عالم الالوهية"[2]. ونشير اخيراً الى ان احكام الإسلام ذات هيكلية واحدة. "الديانة الاسلامية وسياستها مدغمة في عبادتها، وعبادتها مدغمة في سياستها. أي ان الجانب العبادي نفسه يحمل طابعاً سياسياً"[3].

ويذهب الإمام الى حدٍّ يعلن فيه صراحة وحدة الاخلاق والسياسة الدينية، مؤكداً نظرية وحدة هذين العنصرين، حيث قال: "الاحكام الاخلاقية في الإسلام سياسية هي الاخرى. فالحكم القرآني الذي ينص على اخوة المؤمنين حكم اخلاقي وهو في الوقت ذاته حكم اجتماعي وسياسي. فاذا كان المؤمنون ينتمون الى طوائف متعددة، فان انتماءهم الى الإسلام وايمانهم بالله ورسوله يجعلهم اخوة متحابين كمحبة الاخ لأخيه. فهذه الحالة تعكس اخلاقاً اسلامية نبيلة، ولها انعكاسات كبرى. وفضلاً عن كل ذلك فهي تمثل ايضاً حكماً اجتماعياً مهماً وتنجم عنها نتائج اجتماعية كبرى"[4].

النتيجة التي نستخلصها مما سبق ذكره ان مغزى رأي الإمام الخميني وجوهر فكره في باب الاخلاق والسياسة يؤكد وحدتهما، وهو امر على درجة من الوضوح بحيث انه لا يحتاج الى الاستدلال. وبما ان الاخلاق والسياسة متداخلتان،

---

١ - المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧١.

٢ - صحيفة الإمام، ج ٤، ص ٩.

٣ - المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٤٧.

٤ - المصدر السابق، ج ١٣، ص ١٣٠ - ١٣١.

ونظراً الى ان الظلم والكذب والتمييز من الامور النكدة والمقيتة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، يجب اذاً على الحاكم الاسلامي أن يسعى للتمسك بالمبادئ الاخلاقية على الدوام ولا يتعدى حدودها. وهذه المهمة وان بدت عسيرة الا انها ممكنة. والسبيل الوحيد للمحافظة على الاقتداء السياسي للنظام الاسلامي وضمان مصالحه الحقيقية على المدى البعيد، يكمن في التمسك بالمبادئ الاخلاقية والابتعاد عن أي نوع من الخداع بأي نحو كان، ولا يمكن لأي حاكم مسلم تجاهل هذا المبدأ. وهناك كلام آخر للامام يبيّن فيه كيفية المحافظة على القدرة السياسية والتأكيد على الاخلاق. وهذا الكلام مما ينبغي وضعه نصب اعيننا على الدوام:

"حافظوا بأخلاقكم الاسلامية وبرفدكم للنهضة والسير بها قدماً ومن خلال الانتباه الى ان الله تعالى يؤيّدنا، حافظوا على هذه القدرة التي قادتكم نحو الانتصار"[1].

وبالنتيجة يمكن — بل يجب — جعل السياسة اخلاقية، وممارسة العمل السياسي بتلك المعايير الاخلاقية، لأن هذا هو مغزى التعاليم الاسلامية. والتاريخ يشهد على نبل هذا المنهج. واذا كان هذا المنهج قد فشل في مكانٍ ما، فلا يمكن ان يفهم من ذلك بانّه غير عملي وسيفشل على الدوام.

لقد ادرك معظم المفكرين السياسيين اليوم بان البقاء يتسنّى من خلال العمل بسياسة أخلاقية. وحتى ميكافيليا الذي يدعو الى تحرر السياسة من الاخلاق يؤكد بان اللاأخلاقية اكثر ما ترتبط بنوع الحكومة لا بأصل السياسة، ويقول بأن السياسة الاخلاقية في ظل الحكومة الجمهورية متاحة اكثر مما في ظل الحكومات الاستبدادية. ثم يورد قصة طريفة لتدعيم وجهة النظر هذه؛ فعند كلامه عن ابرام العقد مع الحكومات يطرح السؤال التالي: "أي العقدين اكثر أماناً؛ العقد مع

---

١ – المصدر السابق، ص ١٤٢.

حكومة جمهورية ام مع ملكية مستبدّة؟". ثم يؤكد على وجود اسباب متعددة لنقض العقود، منها مصلحة الحكومة "ولكن الجمهوريين في هذه الحالة اطول التزاماً بعقودهم من الملوك. وهناك أمثلة كثيرة تشير الى منافع ضئيلة دفعت ملكاً الى نقض عقد أبرمه، بينما لم ترغم الحكومة الجمهورية على نقض العقد حتى المصالح الكبرى. فقد اخبر ثيميستوكليس مجلس نواب اثينا بانّ لديه اقتراحاً فيه منافع كبرى لاثينا... فصوّت المجلس على اختيار آريستيد لسماع اقتراحه وعرضه على المجلس للعمل به. فقال ثيميستوكليس لآريستيد بأن اساطيل جميع المدن اليونانية الواثقة باتحادها مع اثينا مجتمعة كلّها في مكان واحد، ويمكن تدميرها بسهولة، ولو بادر أهالي اثينا لتدميرها لتمكنوا من الاستيلاء على اليونان كلّه. وبعد سماع هذا الاقتراح قال آريستيد للمجلس بانّ اقتراح ثيميستوكليس مفيد جداً ومناقض للشرف جداً. فصوّت المجلس ضد ذلك الاقتراح"[1].

اذاً التجرد من الاخلاق ليس من ضرورات السياسة وانما يخضع لنوع الحكم واهدافه وطبيعة الحكّام.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١ - گفتارها (الاقوال)، ص ١٨٦.

الباب الثالث

الاركان الأخلاقية الثلاثة للسياسة

دأب الإمام الخميني (رض) في ضوء القول بأصالة الأخلاق أو وحدة الأخـــلاق والسياسة على تقديم صورة عن السياسة الأخلاقية التي يرنو اليهـــا أو بتعـــبير ادق السياسة الاسلامية من خلال توجيهاته المختلفة للمسؤولين الحكوميين. وقلما كان يمر حديث من احاديثه أو رسائله وبياناته في العقد الأول من عمر الثورة الاسلامية إلاّ ويؤكد فيه على اصالة الأخلاق ومركزيّتها في العمل السياسي. وهذه النظـــرة الأخلاقية إلى السياسة تعتبر في الحقيقة امتداداً للتقليد الذي سار عليـــه في شـــرح الاربعين حديثاً؛ أي إمكانية إصلاح المجتمع عن طريق إصلاح بواطن الافراد، وانه لا يتسنى ارساء اسس المجتمع الصالح وبلورة السياسة الأصيلة إلاّ بتهذيب الـــنفس والرقابة المستمرة على الذات[1].

---

١ - راجع: صحيفة الإمام، ج ١٤، ص ١٥ - ١٦.

وقد نبّه سماحته في عدة مواقف الساسة إلى ان في باطن كل انسان فرعوناً ونزعة تسلّطية، ولهذا ينبغي الحذر لكي لا يطغى هذا الفرعون ولا تستفحل هذه النزعة التسلطية.

وهذا التأكيد المتواصل على ان الإنسان بين يدي الله دوماً منبثق من نظرته إلى اهمية الأخلاق. وهو يذكر صفات وخصال متعددة ينبغي ان يتصف بها الساسة وتدخل ضمن مقومات السياسة الأخلاقية. نورد في ما يلي ثلاثاً من هذه الخصال ونشرحها بالتفصيل حتى تتجلى أمامنا طبيعة نظرة الإمام لها. واختيارنا لهذه العناصر الثلاثة لا يعني إلغاء الخصائص الأخلاقية الاخرى للسياسة الأخلاقية أو الانتقاص من أهميّتها، وإنّما هو لمجرّد الاختيار من بين عدّة خيارات. وهذه الخصال الثلاث هي كالآتي:

١- الصدق

٢- قبول الانتقادات

٣- بساطة العيش

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١- الصدق

يعتبر الصدق فضيلة أخلاقية حميدة لدى جميع الشعوب وعلى امتداد التاريخ. ونادراً ما تجد موطناً تُذم فيه هذه الخصلة. وعندما ذكر القرآن أحد الانبياء ذكر صفة الصدق هذه كواحدة من خصاله الذاتية، وقال: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ**﴾[1]. وذكر القرآن الكريم ايضاً الصديقين إلى جانب الانبياء.

ولكن ما معنى الصدق؟

١- سورة مريم، الآية ٥٤.

الصدق معناه صحّة القول، ولكنه يتضمن بعداً اشمل من هذا المعنى. فالصدق ضد الكذب، ولكنه ينطوي على معنى ما هو ضد الخيانة ايضاً. فالصدق والخيانة يتعارضان ويتناقضان[1]. والصدق بهذا المعنى مرادف لمعنى الامانة. ولهذا فالصدق في السياسة معناه صحّة القول إضافة إلى الاستقامة مع الناس، والوفاء بالعهد والامانة. والسياسي الصادق هو من يعمل في سبيل الحق والحقيقة؛ وذلك لأن الصدق يعني اتباع الحق ومسايرته[2].

السياسي الصادق هو ذلك الشخص الذي يفي بعهوده ويظهر للناس كما هو في الواقع، ويجتنب المخادعة. ومن الطبيعي ان الشخص الذي ينمّي هذه الملكة والصفة الأخلاقية في ذاته، لا يستغل ثقة الناس به ابداً ولا يخشى الاعتراف بالخطأ، ولا يعتبر ذلك ضعفاً، بل يراه موقفاً ناجماً عن الثقة بالنفس. ينطوي مفهوم الصدق بحد ذاته على معاني الاستقامة والثبات والصلابة. وهذا ابعد بكثير من معنى الصدق المجرّد. وقد عرض توشيهيكو تحليلاً عميقاً لمعنى هذه الكلمة قائلاً: "تنطوي كلمة الصدق ضمنياً على معاني مثل: الاخلاص، والثبات، والاستقامة، والامانة. وهكذا نجد انفسنا أمام حالات كثيرة من الاستخدام الواقعي لمفهوم الصدق في القرآن الكريم"[3]. ويتسع مفهوم الصادق في الخطاب القرآني إلى الحد الذي يجعل هذه الكلمة تستخدم أحياناً في معان مضادّة لمعاني الكافر والمنافق"[4].

من الطبيعي ان الصدق الذي نتحدث عنه في باب السياسة يراد به هذا المعنى العام. ولهذا يجب ان تتوفر في السياسي الصادق جميع هذه الأوصاف، لكي يمكن

---

١ – راجع: توشيهيكو ايزوتسو؛ مفاهيم أخلاقى – ديني در قرآن مجيد(المفاهيم الاخلاقية – الدينية في القرآن المجيد)، ترجمة فريدون بدره اي، طهران، اصدارات فروزان، ١٣٧٨ش، ص ١٩٧.

٢ – المفاهيم الاخلاقية – الدينية في القرآن المجيد، ص ١٩٨.

٣ – المصدر السابق، ص ١٨٤.

٤ – المصدر السابق.

إعتباره سياسياً أخلاقياً. ويصل هذا الصدق في الميدان العملي حداً يجعل السياسي ينظر إلى نفسه كخادم للشعب وليس ولياً عليه. ومتى ما صدر عنه خطأ، يعلنه فوراً وبكل شجاعة. "فإذا كُنا قد اخطأنا، يجب ان نصرّح بأننا قد اخطأنا، وعدول الفقهاء من فتوى الى فتوى اخرى يتضمن هذا المعنى... ويجب على فقهاء مجلس صيانة الدستور واعضاء مجلس القضاء الاعلى ان يكونوا هكذا بحيث اذا اخطأوا في مسألة ما، يجب عليهم ان يقولوا صراحة بأننا قد اخطأنا، ويتراجعوا عن كلامهم الأول. فنحن لسنا بمعصومين. فأنا قبل انتصار الثورة كنت اتصور بأن الثورة متى ما انتصرت سيأتي افراد صالحون ويسيّرون الأمور طبعاً لما يريده الإسلام، ولكن تبيّن لي ان أكثرهم غير صالحين. وادركت ان الكلام الذي قلته لم يكن صحيحاً، فبادرت إلى الاعلان صراحة بأنني قد اخطأت"[1].

وهكذا يتبيّن لنا بأنّ الاعتراف بالخطأ لا يعتبر نقصاً من وجهة نظر الإمام الخميني، بل بالعكس يراه فضيلة ومظهراً من مظاهر صدق السياسي مع ذاته ومع الآخرين.

يصور بوبر نمط الديمقراطية المثالية بقوله "انا اذا كنت أحلم بيوتوبيا ديمقراطية فانني احلم بيوتوبيا يمكن فيها للمرشح لمقعد نيابي ان يأمل في الحصول على اصوات الناخبين عبر اعلانه بفخر عن كيف انه اكتشف خلال العام المنصرم ٣١ خطأً هو نفسه وسعى لتصحيح ثلاثة عشر من بينها. هذا بينما اكتشف منافسه ٢٧ خطأً وحسب، حتى ولو كان قد صرّح بانه قد صحح بدوره ١٣ خطأً منها"[2].

ومعنى هذا ان من الفضيلة ان يبادر السياسي بكل صدق وجرأة إلى الكشف عن اخطائه واحداً فواحد، قبل ان يكتشفها الآخرون.

---

١ – صحيفة الإمام، ج ١٨، ص ٢٤١.

٢ – بوبر، كارل، التسامح والمسؤولية الفكرية، مجموعة مقالات التسامح بين الشرق والغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة ابراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ص ٩٩.

يرى الإمام ان الاستبداد يبدأ عندما يخطأ الإنسان ولا يبادر بعد اكتشاف خطئه إلى الاعتراف به وتصحيحه، وإنّما يصر عليه ويبقى على انحرافه. "هناك فارق بين ان يخطأ المرء ويدرك خطأه ويكون على استعداد للاعتراف به، وبين ان يصر عليه حتى النهاية. فمن المفاسد التي ترافق الاستبداد هو أن المستبد إذا تكلّم بكلام وتبيّن له خطأه وتعارضه مع المصلحة العامّة، لا يستطيع التراجع عنه. وهذا من اخطر الوان الاستبداد التي يُصاب بها الانسان"[1].

هذه الرؤية تؤكد ان الاعتراف بالخطأ لا يشكل دلالة ضعف، بل دلالة اقتدار وسيطرة على الذات وتؤدي إلى رفع مكانته في اعين الناس ورسوخ محبّته في قلوبهم: "إذا وجدتم انفسكم على خطأ، فاعترفوا بخطئكم؛ لأن هذا الاعتراف يزيد قدركم في نظر الشعب ولا يحط من قيمتكم، وإنّما يحط من قيمة الإنسان اصراره على الخطأ"[2].

وعلى هذا الأساس فان الاعتراف بالخطأ انطلاقاً من مبدأ الصدق يعد فضيلة وكمالاً وتجسيداً لمفهوم السياسة القائمة على الأخلاق. ولذا يؤكد الإمام بكل حزم "يجب ان تعلموا – وانتم تعلمون طبعاً– بأن الإنسان ليس معصوماً من الخطأ. وعليكم إن اخطأتم ان تتراجعوا عن خطئكم وتعترفوا به بمجرد علمكم بوقوعه، وهذا العمل ينم عن الكمال. وأمّا تبرير الخطأ والاصرار عليه فمنقصة ومن ايحاءات الشيطان"[3].

النقطة الجديرة بالإشارة اليها في هذا السياق هي ان بعض الساسة يتصور ان الكشف عن الاخطاء الذاتية ينتزع ثقة الناس به؛ لأنهم سيتصوّرونه عاجزاً عن اداء مهامّه؛ ولهذا يعمد بدلاً من الاعتراف بأخطائه، إلى التغطية عليها بأخطاء اخرى،

---

١ – صحيفة الإمام، ج ١٤، ص ٩٢.
٢ – المصدر السابق، ص ٩٣.
٣ – المصدر السابق، ج ١٨، ص ٧.

مع عدم التورع عن ارتكاب المزيد من الاخطاء انطلاقاً من الحرص على الاحتفاظ بثقة الناس، واعتماداً على تلك الثقة. بيد ان هذا التصور الباطل – كما عبّر عنه الإمام – من مكائد ابليس وألاعيبه، ومن الاساليب الدفاعية التي يتستّر بها ضعاف النفوس خوفاً من مواجهة الحقائق. إضافة إلى ذلك فانّ ثقة الناس إنّما تأتي كحصيلة للصدق ولا وجود لها على نحو مطلق، وانّما يشترط فيها لمس صدق السياسي وتصرّفاته المخلصة. وتتقلص ثقة الناس به بضعفي مقدار ما يشاهدونه من عدم صدقه. وفي الحقيقة يمكن القول بأنّ الثقة شجرة تنمو وتثمر بما يفيضه عليها الحكام من ماء الصدق، وتجف بانعدام الصدق وزوال الاخلاص. ولهذا السبب لا يمكن التعويل كثيراً على الثقة اليابسة لأنها تكون هشة وسريعة الانكسار. وكما جاء في عبارة لطيفة وذات مغزى عميق قالها برتولت برخت: "ان ثقة الناس تضمحل عندما يتم الإعتماد عليها"[1].

ان ثقة الناس لا يمكن اتخاذها كمبرر لخطأ الحكام وتخفّيهم وراءها. وإنّما هي اشبه ما تكون بالمدّخر العاطفي الذي يجب زيادته على الدوام من اجل مضاعفة اعتباره لا انفاقه هدراً وتركه بلا رصيد.

السياسي الصادق هو الذي يبقى في ميدان السياسة مادام يشعر بأنّ وجوده مفيد. ولكن متى ما تبيّن له ولأي سبب كان بأنه لم يعد قادراً على اداء واجباته، يجب عليه التنحي عن المسؤولية بكل شجاعة بدلاً من الاستمرار على سيرته السابقة والتغطية على عجزه. فهو بعمله هذا يضيف صفحة ذهبية إلى سجلّه، ويترك فضيلة إلى جانب فضائله الاخرى: "أي شخص وفي أي منصب كان يشعر بضعف في ذاته؛ سواء كان ذلك الضعف في الادارة ام في الارادة يجب عليه ان

---

١ - برتولت برشت [برخت]، انديشه هاي متى (افكار متى)، ترجمة بهرام حبيبي، طهران، اصدارات آگاه ١٣٧٧ش، ص ٨٨.

يستقيل من منصبه عند الصالحين بكل شجاعة واعتزاز. فعمله هذا يعتبر عملاً صالحاً وعبادة"[1].

ننتهي من ذلك إلى القول بأن الصدق ليس فضيلة أخلاقية فردية فحسب، وإنّما فضيلة اجتماعية وسياسية وله انعكاسات شتّى. السياسي الصادق هو من يظهر نفسه للناس كما هو، ويكون على بيّنة من نفسه ومن كفاءاته إضافة إلى القدرة على توظيفها على النحو الصحيح. وهو من يصدق مع الناس وينفّذ التزاماته. وكما يدخل في العمل السياسي بصفته فضيلة، فهو يقدم على الاستقالة بصفتها فضيلة أيضاً عندما تستدعي الضرورة ذلك. ويحرص على عدم الوقوع في خطأ، ولكنه إذا اخطأ فمن الافضل له ان يسارع إلى الاعتراف بخطئه بكل مروءة بدلاً من اللجوء إلى اساليب التغطية والتبرير، وان يعتبر موقفه هذا مؤشراً على سمو روحه ودليلاً على شجاعته، وليس دليلاً على ضعفه.

٢- قبول الانتقادات

اننا نتعامل مع مفهوم النقد تعاملاً مزدوجاً؛ فنحن من جهة نرغب فيه ونعتبر قبول النقد فضيلة وكمالاً، غير اننا من جهة اخرى نخشاه اشد الخشية. وفي ضوء ذلك ترانا كثيراً ما ندعوا اصدقاءنا إلى توجيه انتقاداتهم لنا ولعملنا وسلوكنا، غير اننا سرعان ما نتخذ لنا درعاً أمام سهام النقد لنبدأ بصدها والرد عليها الواحد تلو الآخر وبأساليب مختلفة. وغالباً ما نحدد سلفاً نوعية الانتقادات التي نريدها كأن نضفي على كلمة النقد صفات مثل "البنّاء" أو "الهادف" أو "الموضوعي" وما شابه ذلك. فإذا ما ورد النقد بشكل لا يتلاءم مع مزاجنا نسارع إلى اطلاق عبارات جاهزة كأن نقول مثلاً انه نقد مغرض، أو هدام أو غير مبني على الحق، بهدف

---

١ - صحيفة الإمام، ج١٩،ص١٥٧.

اجهاض فاعلية ذلك النقد وتثبيت شخصيتنا. وهذا الموقف من النقد ومواجهته بهذه الصورة، يشبه الى حدٍّ كبير حكاية ذلك الشخص الذي كان يزعم لنفسه الفتوّة وذهب ذات يوم إلى الوشّام ليشم له على كتفه صورة اسد. وما ان بدأ الوشّام برسم الاسد بوخزات الابر حتى صاح من شدّة الألم وسأله: أي عضو من الاسد تنقش؟ فقال الوشام: لقد بدأت بوشم ذيل الاسد. فقال البطل: لا داعي للذيل، ابدأ بوشم عضو آخر من جسمه. فبدأ بنقش عضو آخر، ولكنه شعر بالألم ايضاً، وسأله: أي عضو تنقش؟ قال: انني انقش رأسه. فقال له البطل: لا حاجة للرأس، ابدأ بعضو آخر. واستمر الأخذ والرد على هذه الشاكلة، والشعور بألم وخزات الابر يدفع الرجل إلى التخلي عن اعضاء الاسد الواحد تلو الآخر. فغضب الوشّام من هذا الوضع، ورمى الابرة وقال:

من رأى اسداً بلا ذيل ولا رأس ولا بطن؟ ان الله لم يخلق اسداً كهذا[1].

وغالباً ما تكون المواقف من النقد شبيهة بهذه الحكاية؛ اذ اننا نرحّب به بل وكثيراً ما ندعو إليه باصرار. ولكن ما ان نشعر بوخزة حتّى نتملّص منه، ولكي نبرر تملّصنا نبدأ بالصاق تهم شتّى على ذلك النقد ونصفه بأنّه نوع من الانتقام أو التنفيس عن العقد، أو التهم الباطلة. ومثل هذه الازدواجية بين القول والفعل واضحة إلى حد لا يحتاج معه إلى الشرح والتفصيل.

اما في فكرنا الديني فيعتبر النقد بمثابة هدية، وبعد اهداء العيوب فضيلة بل ينظر اليه أحياناً على انه واجب لابد من القيام به، فقد قال الإمام الصادق (ع): "احب اخواني اليّ من اهدى إليّ عيوبي"[2]، إلاّ ان الممارسات الاجتماعية لا ترى شيئاً أمَرَّ ولا اسوأ سمعة من توجيه الانتقادات. فنحن نحرص على عدم توجيه الانتقادات

---

١ – المثنوي، ج ١، ص ١٤٤. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:
شير بى دم وسر واشكم كه ديد؟ اينچنين شيرى خدا هم نافريد.

٢ – ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٢٠٧.

لأحد، وإذا وجدنا انفسنا مضطرّين إليه، نحاول تخفيفه إلى حد يفقد معه خاصيته وتأثيره، ونطرحه عادة مشفوعاً بالخجل والاعتذار. وبدلاً من تلقي الشكر والامتنان توجّه الينا فوراً عاصفة من الغضب والاتهامات وسوء الفهم ويُصَوَّر الأمر وكأن دافع الحسد والرغبة بالانتقاص من المقابل هي التي دفعتنا إلى اثارة هذه الانتقادات.

وخلاصة الكلام هي ان النقد لا يلقى سوقاً مزدهرة في ثقافتنا. ورغم كل ذلك فلابد من قبول حقيقة ان النقد شيء مفروض ولا مناص في الحياة. وحتى لو افترضنا بأننا عاهدنا انفسنا على عدم توجيه النقد لأحد من الناس، فاننا لا نستطيع منع انتقادات الناس لنا.

إذاً فلابد من البحث عن حل آخر، على اعتبار انه لا يوجد ثمة سبيل للقضاء على النقد كلياً، ولا يبقى أمامنا إلاّ ان نُغيّر اسلوب نظرتنا إليه. "الحقيقة هي تلك مادمت على اتصال مع الآخرين؛ أي مادمت على قيد الحياة فانك تسمع الانتقادات وتحتاج اليها"[1].

وهذه الحقيقة أوضح في ميدان السياسة من الميادين الاخرى. وغالباً من يتعرض العمل السياسي للنقد. وهذا ما يفرض على من يدخل في ميادين العمل السياسي ان يتعلّم كيفية التعامل مع الانتقادات والاستفادة منها. فالنقد وخاصة في ميدان السياسة يكاد يكون ابسط سبل الاتصال بين المواطنين ورجال الحكم الذين يتسنى لهم عن هذا الطريق معرفة مدى نجاح أو فشل سياستهم ومالها من اصداء بين ابناء الشعب. وهذا يعني ان النقد يمثل مرآة تنعكس فيها مردودات عملهم ومدى نجاحهم أو اخفاقهم في اداء مهامهم.

---

١ – هندري وايزينغر، هيجكس كامل نيست (لا احد كامل) ترجمة نرجهر معتمد كرجي، طهران، اصدارات فيروزه، ١٣٧٨ش، ص ١٢٣.

ورغم كل ذلك، فالملاحظ هو ان رجال الحكم والمؤسسات غالباً ما يتهربون من مواجهة الانتقادات ويعتبرون أي نقد بمثابة هجم على شخصيتهم. وهذا غالباً ما يفضي بالنتيجة إلى رفض النقد والتشكيك فيه بدلاً من قبوله. اذ ان هناك تصوراً مسبقاً يعتبر ان كلام أو عمل أو سلوك الشخص الذي يوجّه له النقد خاطئ. وهذا ما يعتبره البعض بمثابة تشكيك به وتحطيم لشخصيته وكأن الناقد قد هبَّ لمنازلته، ولذلك لا يجد أمامه من بد سوى التأهب لهذه المنازلة للحفاظ على كرامته والذود عن حماه؛ وهذا التصوّر ناجم طبعاً من الجبلة البشرية التي تجعل كل شخص ينظر إلى شخصه وعمله وسلوكه وكأنه في منتهى الكمال وبعيد عن النقص. فمن المعروف ان كل شخص قد يشكو مما يعانيه من فاقة أو نواقص اخرى في الحياة، ولكن ليس هناك من يشكو من قلة عقله أو نقصان كماله. وقد صور الشاعر سعدي الشيرازي هذه الخصلة الروحية بقوله: "كل شخص يصف عقله بالكمال وولده بالجمال"[1]، ويستنتج من ذلك المعنى التالي:

ولو جُنَّ كل الناس، ما شكَّ جاهلٌ بأنَّ له عقلاً يعيش به فردا[2]

ووصف الفيلسوف الفرنسي ديكارت هذه الظاهرة باسلوب ساخر: "قُسم العقل بين الناس افضل قسمة؛ فكل واحد منهم يرى نصيبه منه كاملاً بحيث ان الناس الذين لا يقتنعون بكل شيء، لا يتمنون من العقل أكثر مما لديهم"[3]. وهذا ما يجعل كل شخص بمجرد ان يسمع نقداً يتصور ان عقله قد تعرّض لإهانة، ويحاول استخدام أي اسلوب كان لدفع تلك الاهانة والرد على الخصم الناقد.

---

١ – گلستان (روضة الورد)، سعدي الشيرازي، ص ١٧٥.

٢ – روضة الورد، سعدي الشيرازي، أصل الشعر باللغة الفارسية هو:

گر از بسيط زمين عقل منعدم گردد به خود گمان نبرد هيچ كس كه نادانم

٣ – فروغي، محمد علي، سير حكمت در اوربا(مسيرة الحكمة في اوروبا)، طهران، اصدارات زوار، ١٣٦٠ش، ج ١، ص ٢١٣.

في حين تشكل هذه الخصلة، أي خصلة رفض النقد، بداية الانحطاط الأخلاقي للانسان. وكما سبقت الاشارة فان الإنسان يتألف من مجموعة من الخصال الحسنة والسيئة، وهو بحاجة إلى تربية باطنية وتهذيب نفسي. وهذا ما يوجب على طالب الكمال ان لا يخشى النقد فحسب بل يجب عليه ان يبحث عنه بكل جد.

من الطبيعي ان مجانبة النقد تعني الكمال وعدم وجود النقص بيد أن هذه الصفة من مختصات الله وحده. وكل من يزعم لنفسه الكمال فكأنما يدّعي لنفسه الشراكة مع الله عز وجل، وهذا ما يجعله رجيماً ومطروداً من رحمة الله. "لا يوجد هناك شخص أو جهاز يستطيع ان يدّعي لنفسه الكمال، وإذا ادعى أحد الكمال، فهذا يُعتبر بحد ذاته أكبر نقص فيه. وليس هناك من يدّعي بأنّه لم يعد يوجد فيه أي عيب... لا يوجد في هذه الدنيا من هو منزّهٌ من العيوب والنواقص، ويجب علينا ان نركز كل اهتمامنا على عيوبنا"[1]. فالإمام يرى أساساً بأن من ينشد الكمال يجب ان ينظر نظرة ناقدة للعثور على عيوبه، ولا ينظر إلى ما لديه من محاسن. وقد جاء في تعاليمنا وآدابنا الأخلاقية بأن المطلوب من المرء ان يحسن الظن بالآخرين ولا ينظر اليهم نظرة ناقدة. وهذا ما جعل الشاعر حافظ الشيرازي يقول:

انظر الى الكمال الذي هو سرّ المحبة فإنّ التافه من ينظر الى العيوب[2]

الا ان هذه المسألة تختلف عمّا نتحدث عنه في هذا الباب، من جانبين: الأول هو اجتناب النظرة النقدية إلى الآخرين، والثاني هو النظر إلى الذات نظرة نقدية فاحصة مع تقييمها ونقدها. ومثل هذا العمل يعد عملاً أخلاقياً فضلاً عن انه شرط لكمال الإنسان ورقيّه. فحينما ذكر امير المؤمنين علي (ع) صفات المتقين، ذكر فيها هذه الصفة؛ أي انهم لأنفسهم متّهمون واياها على الدوام يُحاسبون. وكما

---

١ - صحيفة الإمام، ج١٧، ص٨١ .

٢ - حافظ، باهتمام سايه، طهران: كارنامه، ١٣٧٥ش، ص ١٨١، واصل الشعر باللغة الفارسية هو:
كمال سرّ محبت بين نه نقص گناه كه هر كه بي هنر افتد، نظر به عيب كند.

قال الباحث النفسي المعاصر كارن هورناي: "مادام المرء مغروراً ومعجباً بصفة أو حالة ويراها حسنة، فمن الطبيعي انه لا يسعى إلى التخلص منها، بل بالعكس يرى فيها لنفسه مفخرة ويعتبرها فضيلة، ويدافع عنها ويبذل جهده من اجل الحفاظ عليها"[1].

إذاً أول شروط طلب الكمال هو ان يسعى المرء بوعي إلى الارتقاء بنفسه وينظر اليها نظرة ناقدة.

"إذا اراد المرء العمل لله، والوصول إلى مقام الانسانية فلابد له من البحث عن عيوبه، لا ان يبحث عن محاسنه، لأن الإنسان لو بحث عن عيوبه سيهتم بإصلاحها. أمّا إذا انشغل بالبحث عن محاسنه الذاتية فستتراكم على عينيه غشاوة تحجب عنه رؤية عيوبه"[2]. وهكذا يتبيّن لنا بأن النقد يمهد الارضية الكفيلة برقي الشخصية الانسانية وخاصة بالنسبة إلى رجال السياسة الذين يهدفون إلى ضمان المصالح العامّة.

الملاحظة الاخرى هي ان إصلاح المجتمع رهن باثارة الانتقادات وتقييمها. فإذا اريد تقييم اداء الاجهزة الحكومية والكشف عن النواقص التي قد توجد فيها، فلابد ان يقدّم كل شخص ما لديه من انتقادات لها. وهو يشارك بعمله هذا في إصلاح المجتمع. وانطلاقاً من هذا، يرى الإمام "لابد من النقد، فبدونه لا يصلح المجتمع. وهنا تسكب العبرات، فالإنسان كله عيوب من هامته إلى أخمص قدميه. ولابد ان يكشف عن هذه العيوب وتطرح الانتقادات لكي يصلح أمر المجتمع"[3].

---

١ - كارن هورناي، عصبيت ورشد آدمي(العصبية والتطور البشري)، ترجمة محمد جعفر مصفا، طهران، محبت، ١٣٧٣ش، ص ٩٥.

٢ - صحيفة الإمام، ج ١٧، ص ٢٤٦.

٣ - المصدر السابق، ج ١٤، ص ٤٠١.

صحيح ان الطبيعة البشرية مجبولة على النفور من النقد، غير ان المرء إذا انطلق من عقال غرائزه وهذّب نفسه فانه يغدو قادراً على تقبّل الانتقادات مهما كانت مريرة ولاذعة: "إذا صاغ الإنسان شخصيّته وهذّب نفسه لا يسوءه بعدئذ حتى لو وجهت إليه الانتقادات حتى وان جاءت من ابسط الناس"[1].

ومع ذلك فبما ان البشر لم يبلغوا تلك الدرجة التي تؤهلهم لتقبل الانتقادات والانتفاع منها لما فيه مصلحتهم، فهم لا يحبذونها على النحو المطلوب ويسعون بأي نحو كان للحيلولة دون توجيهها إليهم. وردود الفعل التي يبديها الشخص أمام حقيقة النقد تدخل تحت عنوان عام وهو آلية الدفاع: "الآلية الدفاعية عبارة عن استراتيجية لا شعورية نستعين بها لصيانة ذاتنا من حقيقة اقسى"[2].

وهكذا عندما يواجه الإنسان حقيقة النقد المرّة يلجأ إلى مخادعة نفسه فيتجاهل الحقيقة أو يصطنع لنفسه حقيقة مزيّفة لتكون بمثابة وسيلة لتمويه الحقيقة على نفسه. وربّما يمكن قبول هذا العمل فيما لو حصل بشكل نادر. أمّا إذا اصبح عادة يمارسها الأشخاص وخاصة العاملين في الحقل السياسي على الدوام ويتخذونها كآلية دفاعية يصدون بها كل انتقاد يوجّه إليهم، عند ذاك تنفصم كل عرى ارتباطه بالواقع ويظل يعيش في نسج أوهامه.

يمكن ان ندرج في ما يلي بعض صور الآليات الدفاعية التي ينتفع منها — وللأسف — معظم الناس ومنهم الساسة ضد أي نقد: انكار أساس الانتقاد، وصف دوافع الانتقاد بالدوافع الهدّامة، انتقاد المقابل، الاستهانة بالناقد، التذرع واستجلاب المعاذير، التملص والمراوغة، القفز فوق الحقائق، وإلقاء المسؤولية على الغير، تقسيم النقد إلى بنّاء وهدّام. وفي بعض الاحيان يفند الشخص أساس الانتقاد

---

١ – المصدر السابق، ج ١٣، ص ١٩٨.

٢ – فرانك برونو، فرهنك توصيفي اصطلاحات روان شناسي(المعجم الوصفي لاصطلاحات علم النفس)، ترجمة مهشيد ياسائي وفرزانه طاهري، طهران، طرح نو، ١٣٧٣ش، ص ٢٩٧.

الذي يوجّه إليه ويعتبره نوعاً من التهمة. ويحاول في احيان اخرى النيل من المنتقد ورميه بالخيانة وفضحه والايحاء بأن هذا العمل منطلق من سوء نيّة، بدلاً من التأمل في مفهوم النقد وقبوله. وربّما يعمد الشخص بدلاً من الرد على الانتقاد إلى توجيه النقد في المقابل إلى الناقد؛ أي معاملته بالمثل وتوجيه ضربة مماثلة. ويستهين في حالات اخرى بالناقد ويصفه بعدم الاهلية للنقد. وبدلاً من الترحيب بالنقد، قد يستصغر موضوع النقد ويعتبره غير ذي اهمية جديرة بالبحث والنقاش، أو قد يغضب ويعلن عن استيائه من هؤلاء الناس الذين لا يعرفون قدره، ثم يبدأ باحصاء محاسنه. وقد ينسب في بعض الحالات افكاره وما يعتمل في نفسه، إلى الناقد ويصفه بما في ذاته هو. أو ربّما يتقبل النقد ولكنه يلقي باللائمة على الظروف وينصّل هو كلياً من اية مسؤولية. واخيراً قد يصنف الانتقادات إلى بنّاءة وهدّامة، أو حقّة وباطلة، أو مقبولة وغير مقبولة محاولاً بهذا التصنيف النظري ان يريح نفسه من قبول النقد وإصلاح ذاته وترك الأمور على علاتها.

كل الآليات المذكورة آنفاً، تأتي في الحقيقة من ايحاءات النفس الأمّارة وما تسوّل له نفس الشيطان، وتشكّل غشاوة تعمي بصيرة الانسان، وتحجبه عن معرفة ذاته على حقيقتها، وتحول دون رقيّه وكماله. فمن يريد دخول الساحة السياسية وممارسة عمله على نحو أخلاقي ينبغي ان يصغي بصدق إلى جميع الانتقادات ويقيّمها تقييماً موضوعياً ويستفيد منها لإصلاح ذاته، ولا يلجأ ابداً إلى أي من التبريرات التي سلف الحديث عنها، والترحيب بجميع الانتقادات والاستفادة منها لإصلاح نفسه وتطويرها دون اللجوء إلى اساليب تقسيمها إلى انتقادات حقّة وانتقادات باطلة.

وقد انطلق الإمام من هذه الرؤية حين خاطب وزير الخارجية آنذاك – الدكتور علي أكبر ولايتي – قائلاً: "يجب ان تتحمل انت والاخوة العاملين في وزارة الخارجية جميع الانتقادات سواء كانت حقّة ام باطلة"[1].

ويذهب سماحته إلى ما هو ابعد من ذلك ويرى لزوم الاصغاء إلى الانتقادات وقبولها حتّى وان كانت من الاعداء؛ وذلك لأن الاصدقاء غالباً ما يغفلون عن عيوبنا أو انهم يجتنبون مواجهتنا بها حتّى وان رأونا. وهذا يعني ان الاصدقاء لا يمكن اعتبارهم معلمين جيّدين لنا. بينما يمكن ان يكون اعداؤنا افضل معلمين لنا لانهم يلاحظون نواقصنا بكل وضوح ولا يتورعون عن الافصاح عنها حتّى وان كان دافعهم مغرضاً. ومن هنا فانّ على المرء ان لا يجلس في انتظار مجيء الانتقادات من الاعداء أو من الاصدقاء بل عليه ان يبادر إلى عرض نفسه لتلقّي الانتقادات، ويطلب من الجميع توجيه انتقاداتهم إليه. "يجب ان يذهب المرء إلى عدوّه، ويستكنه رأي عدوّه فيه لكي يكون على بيّنة من عيوب نفسه. ومن الطبيعي ان الإنسان لا يتعلّم عادة من اصدقائه، ولهذا ينبغي ان يتعلم من اعدائه. فلينظر إلى ما يقوله الاعداء وليدرك بأن الاعداء يلاحظون العيوب. أمّا الاصدقاء فلا يظهرون عيوبك أو عيوبي. ومهما كانت لدينا من عيوب فانّهم لا ينفكون يطرون علينا ويقولون ما اجمل ما تكلّمت به... اصدقاء الإنسان هم اعداؤه الحقيقيون، واعداؤهم اصدقاؤه الحقيقيون. وهذا ما يوجب عليه التعلم ممن يثيرون بوجهه الاعتراضات والمؤاخذات. وليعلم بانّ اللسان الذي يثني عليه ويمتدحه وخاصّة في المواطن التي توجب النقد، ما هو في الواقع الاّ لسان الشيطان"[2].

---

١ – صحيفة الإمام، ج ٢١، ص ٢٠.

٢ – صحيفة الإمام، ج ١٤، ص ٦ وص ١٤٥.

ونفهم من خلال ما سبق ذكره بأن الإمام يعتبر تقبل النقد فضيلة أساسية وركيزة من ركائز السياسة الأخلاقية بالنسبة للعاملين في حقل السياسة. ويصل في هذا المجال إلى اقصى الدرجات حين يقول بأنه من الممكن بالنسبة لهم بل ويفترض بهم ان يستفيدوا من اعدائهم في فهم عيوبهم. وينظروا اليهم وكأنهم معلمين لهم. ولاشك في ان خصلة قبول الانتقادات تؤدي إلى سمو انفس رجال الحكم وتجعلهم أكثر نجاحاً في الحقل السياسي ايضاً؛ لأنهم يدركون من خلال ذلك نقاط قوتهم وضعفهم ويبادروا إلى تصحيح مسيرتهم في ضوء تلك الانتقادات، ومن جهة اخرى يحافظون بواسطتها على ارتباطهم بالجماهير.

مهما كانت هذه الانتقادات مرّة فانها تمثل افضل بيان وعرض لتصورات ابناء الشعب حول العمل السياسي الذي يقوم بها رجال الحكم، وإذا كان رجل الحكم يحرص على تحسين ادائه، ينبغي ان يغتنم مثل هذه الفرصة ويستثمرها لإصلاح المجتمع. ويرى الإمام ان النقد يحفز كل مسؤول إلى العمل بواجباته ولا يخرج عن حدود صلاحياته. وبعبارة اخرى تحول روح النقد وقبول النقد دون استفحال الدكتاتورية: "لو صدر منّي أي عمل خاطئ، سارعوا جميعكم إلى مؤاخذتي عليه، لكي اتراجع عنه. فانتم كلكم مسؤولون، ونحن كلنا مسؤولون"[1].

وقد يتوهم البعض بانّ النقد لا ينسجم مع روح الطاعة، وحيثما يشيع النقد تتخلخل ركائز الطاعة. وهذا يعني وجود اجتناب النقد جهد المستطاع وخاصة في ظل الحكومة الدينية. والحقيقة هذا الوهم ينطلق من مبدأ التصور بأن الطاعة تعني الانقياد المطلق والطاعة العمياء. في حين ان النقد معناه رؤية العيوب ومكاشفة المقابل بها. ويجب القول في معرض تفنيد هذا الوهم الباطل ان الحكم الاسلامي لا مكان فيه للطاعة المطلقة بل يجب ان تكون الطاعة عن وعي وعلى أساس تحمل

---

١ – صحيفة الإمام، ج ٨، ص ٥١٢.

المسؤولية. فكل مواطن فيها ملزم بطاعة الحكم وهو في الوقت نفسه مكلّف بالقيام بما يحول دون انحرافها. وشعار الإمام "كلكم مسؤولون، وكلنا مسؤولون" أكثر ما يركز على هذا المعنى. وهذا القول يعتبر في الحقيقة تجسيداً لقول رسول الله (ص): "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيّته".

وعلى هذا الأساس لا يمكن الحديث عن وجود طاعة مطلقة ومنع النقد في حقل السياسة، فكل ما يقع في المجتمع الاسلامي تعود انعكاساته على المواطنين والحكام على حد سواء. وهذا ما يفرض المساواة بين الجميع في المسؤوليات الاجتماعيـــة. وانطلاقاً من هذه الرؤية اكد الشهيد المطهري "التقليد المقبول والمشروع لا يعـــني الانقياد الاعمى، وإنّما يعني اليقظة والمراقبة، والا فالذي يترتب على ذلك مسؤولية ومشاركة في الجريمة"[1]. بل يذهب لما هو ابعد من ذلك حين يقول: "ان الإسلام لا يقر بكريّة واعتصام أحد حتى شخص النبي الاكرم (ص)"[2]. واستند في بيان رأيـــه إلى قصّة النبي موسى (ع) والعبد الصالح – وهو ما يعرف في نصوصنا الدينية باسم الخضر – ويستنتج من ذلك ما يلي: "ان قصة موسى والعبد الصالح التي وردت في القرآن الكريم، لها مغزى عميق، ومن الأمور المهمة التي تستخلص منـــها هـــي ان التابع اعلن انقياده كلياً للمتبوع بحيث لا ينقض الاصـــول والمبـــادئ وان يلـــزم الصمت. ولكن موسى لم يصبر على ذلك وانبرى للنقد. ورغم انه قطع على نفسه عهداً بعدم الاعتراض، إلاّ انه لم يبادر إلى الاعتراض و لم يلتزم بالصمت. و لم تكن ثمة مؤاخذة على مواقفه النقدية تلك، وانّما كان الخلل في عدم ادراكـــه لبـــواطن الأُمور... قال البعض لو ان عمل العبد الصالح تكرر إلى يوم القيامة لمـــا توقّـــف موسى عن النقد والاعتراض"[3].

---

١ – مرتضى المطهري، ده گفتار (عشر مقالات)، طهران انتشارات صدرا، ص ٩٣.

٢ – المصدر السابق، ص ٩٤.

٣ – المصدر السابق.

لو وضع النقد والانتقاد يوماً على رف النسيان بذريعة الطاعة، لعصفت بالعالم الاسلامي ازمة ولوقع الجميع في اخطاء لا تحمد عقباها. ومن هنا نراه – الشهيد مطهري – يؤكّد على لزوم النقد بشكل جاد على جميع المستويات، حين يقول: "كنت ولازلت ارى بأنّ أي ذي مقام – غير المعصوم – يجعل نفسه بعيداً عن متناول النقد فانّه يشكل خطراً على نفسه وعلى الإسلام"[1]. ولهذا فان الانقياد للحكومة الدينية وطاعة المسؤولين الدينيين لا يعني اتخاذ موقف اللامبالاة ازاء سياستهم والامتناع عن نقدهم.

لاشك في ان بعض الناس يتخذ من النقد وسيلة لتصفية حساباتهم الشخصية، وتعمد الانتقام بدلاً من الانتقاد. وهناك أيضاً من يفرغ عقده النفسية متستراً ببافطة النقد. وهناك ايضاً من يستهدف إيذاء الآخرين والنيل منهم بحجة توجيه النقد لهم. غير ان اياً من هذه الاسباب لا يبرر المواقف غير الايجابية لرجال الحكم ازاء مثل هؤلاء الأشخاص ومثل هذه الانتقادات. وهنا نجد أمامنا موقفين مختلفين:

الأول: ان هناك من يسيء استغلال سلاح النقد. وهنا ينصح الإمام الخميني مثل هؤلاء الناس بأنّ لغة النقد يجب ان تكون مؤدّبه وغرضها النصيحة، فيقول في هذا المعنى: "ان كان لديهم نقد فيجب ان يكون اخوياً ومعبّراً عن المصلحة"[2]. ويؤكد في موضع آخر على ان لغة النصيحة تختلف عن لغة التشهير والاساءة، فيقول: "ان لغة النصيحة تختلف عن لغة الاساءة إلى الأشخاص وإيذائهم والنيل منهم"[3]. ولهذا السبب اعتبر سماحته – بصفته مراقباً محايداً – ان الكثير من الانتقادات التي طرحت في ميدان السياسة ضد رجال الحكم كان منشؤها من غير شك الحقد وحب النفس والصولة على الحق.

---

١ – مرتضى المطهري، قضية الحجاب، طهران، اصدارات صدرا، ص ٧١.

٢ – المصدر السابق، ص ٤٠.

٣ – المصدر السابق، ج ٢٠، ص ٣٦.

اما الموقف الثاني فهو: ان اياً من هذه الحقائق لا يُبرر تهرّب رجل السياسة من النقد، وممارسته لاسلوب الانتقائية، وتصنيف الانتقادات إلى صحيحة وغير صحيحة، وذات دوافع خيّرة ودوافع مغرضة؛ وذلك لأن طبيعته التي تدفعه نحو الحفاظ على شخصيته ودفع الاساءة عنها، تجعله يرفض كل ما لا يخلو له تحت ذريعة كونها انتقادات هدامة أو ذات دوافع مغرضة وما شابه ذلك.

إذاً فالحاجة إلى فرز الانتقادات السليمة عن السقيمة تستلزم الاحتكام إلى طرف ثالث وهو ما يتمثّل بالرأي العام. فرجل الحكم يمارس عمله، والمنتقد يؤدي واجبه ايضاً بتوجيه النقد. وواجب رجل الحكم الاصغاء إلى النقد والعمل به جهد الإمكان. أمّا بالنسبة إلى صحّة أو سقم تلك الانتقادات، فالرأي العام هو الذي يحكم عليها ويحدد ماهيّتها.

وعند التحليل النهائي يجب القول بأنّ النقد يعتبر من وجهة نظر الإمام الخميني من عوامل الكمال، ويقود المرء إلى الارتقاء من مستوى كائن محكوم بالغريزة والأنانية إلى مرتبة انسانية سامية ونزعة الهية، ويُساهم في ازالة نقائصه؛ وذلك لأن الإنسان ذا النزعة الالهية يزيل موارد ضعفه عن طريق هذه الانتقادات مستفيداً من هذه الاداة الفاعلة. وهو يهتم بالنقد نفسه بدلاً من الاهتمام بمصدره، ويتوجّه بالشكر لانتقادات الاعداء في هذا المجال معتبراً اياهم بمثابة معلّمين حريصين عليه.

وهذا المعنى يثير في الأذهان قصّة منظومة نقلها جلال الدين الرومي حول خطيب كان متى ما ارتقى المنبر يدعو - خلافاً للعادة - لاعدائه. وعندما سئل عن السبب الذي يدفعه إلى الدعاء للمسيئين بدلاً من الدعاء للمحسنين:

قال:رأيت منهم خيراً ولهذا فانني ادعو لهم

مارسوا ضدي الكثير من الظلم والجور حتى دفعوني من فعل الشر إلى الخير[1]

---

١ - المثنوي، ج ٤، ص ١٢، واصل الشعر باللغة الفارسية هو:

وهناك معنى أكثر صراحة من هذا ورد على لسان الشاعر العربي ابي حيان الاندلسي الذي اعتبر نفسه مديناً لأعدائه، معتقداً ان وجودهم ضروري له، وذلك في قوله:

عداي لهم فضلٌ عليَّ و منّةٌ فلا أذهبَ الرحمنُ منّي الأعاديا
هُم بحثوا عن زلّتي فاجتنبتها وهم نافَسوني فاكتسبتُ المعاليا[1]

إذاً من الافضل اغتنام أي نوع من النقد واعتباره بركة أو حسب تعبير الإمام الصادق (ع) هدية، والاستفادة منه في ميدان السياسة الأخلاقية بدلاً من اضاعة الوقت في البحث عن دوافع الناقد، واستخدام آليات دفاعية ملتوية.

٣- بَساطة العيش

بساطة العيش على صعيد الحياة الفردية فضيلة اخلاقية. امّا على صعيد السياسة فهي فضلاً عن ذلك ضرورة سياسية بالنسبة الى رجل السياسة المسلم. والمراد من بساطة العيش هو ما يدخل تحت عنوان الزهد في تقاليدنا الدينية. ولابد من الاشارة الى ان هذا المصطلح اقترن على مر الزمن بصيغة عاطفية سلبية، وغالباً ما اكتسبت كلمة الزاهد معنى الشخص الاشعث، الوسخ، الرث الثياب، الذي يفر من الناس، ويمقت المجتمع، وهو شخص ذو عقلية جامدة، وعاطل عن العمل. ولو طلب من أحد اليوم وصف الزاهد لوصفه على الاغلب بالشكل التالي:

گفت: نيكوئى از اينها ديده ام من دعاشان زين سبب بگزيده ام
خُبث و ظلم وجور چندان ساختند كه مرا از شر به خير انداختند

١ - من توضيحات المرحوم الدكتور محمد خزائلي على گلستان (روضة الورد)، نقلاً عن المرحوم غلام حسين يوسفي في توضيحات روضة الورد لسعدي، ص ٤٤.

هو شخص نحيف القامة، صفراء اللون، يرتدي ثياباً رثّة، وشعره أشعث، وهو شخص قذر ويعيش في واد بعيد عن المسؤوليات الاجتماعية ولا يهتم بمصير ابنـــاء جلدته، ويؤثر الانزواء في زاوية يلتمس فيها العافية.

ومثل هذا الفهم وان لم يكن محبّذاً لدينا، غير ان هناك شواهد كـــثيرة تـــبرهن صحّته. وواقع الحال هو ان الزهد في صدر الإسلام وعلى لسان المعصـــومين (ع) كان على نحو، بينما سار في تقاليدنا الصوفية على نحو آخر مغـــاير للمعـــنى الأول تماماً.

الزهد السلبي

ولتدعيم الرأي السابق نورد ما يلي أمثلة مما ورد في تعريف الزهد والزاهـــد ثم نعرض بعد ذلك المفهوم الصحيح والأصيل لهاتين الكلمتين. قيل لـــداود الطـــائي، وهو من اكابر الصوفية والزهاد: "ألا تسرّح لحيتك؟ قال: إني عنها مشغول"[1].

من الطبيعي ان الامور التي كانت تشغل داود لم تكن من الامور الاجتماعيـــة المتعارفة، وانما كانت تافهة وغير ذات معنى.

تجدر الاشارة الى ان كتاب "كيمياء السعادة" مكرّس لموضوع الزهـــد وآدابـــه ومنها الفقر والعزلة. وقد جاء فيه ان احدهم قال لداود الطائي: عظني! فقال لـــه: "صُم عن الدنيا واجعل فطرك للآخرة، وفرّ من الناس فرارك من الأسد"[2].

ونقل الغزالي أيضاً "ان سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد كانـــا مـــن كبـــار الصحابة، لزما بيوتهما بالعقيق و لم يكونا يأتيان المدينة للجمعة* ولا لشـــيء آخـــر حتى ماتا بالعقيق[3].

---

١ – تذكرة الاولياء، ص ٢٦٥.

٢ – كيمياء السعادة، ج ١، ص ٤٣٤.

* المقصود صلاة الجمعة.

٣ – كيمياء السعادة، ص ٤٣٥.

كما اعتبر الزهادُ الزواجَ دلالة على عدم الزهد وينم عن التعلق بالدنيا؛ ولهذا السبب كانوا يعزفون عن الزواج ويفضلون حياة العزوبية. وكانوا يرون بان العزلة والفقر افضل من الحياة الاجتماعية والثروة[1].

هذا الاتجاه المتحجّر والمتعارض مع الحياة الاجتماعية انعكست اصداؤه بشكل واسع في ادبنا وواجه انتقادات قويّة من قبل الادباء الذين اعتبروا الزهاد الذين يرتدون الصوف أناساً متحجّرين وعاطلين وعديمي الاحساس وكثيري التبجّح ولا فائدة فيهم ولا يمكن تحمّلهم، وهم انما يطمحون من وراء ارتداء الصوف والخشن من الثياب، الى كسب الوجاهة، متّخذين من الزهد اسلوباً للزيف والخداع. ونذكر كمثال على ذلك قول حافظ الشيرازي:

لابس الصوف يتصف بحدّة الطباع و لم يشم رائحة العشق
لو ذكرت له مجرد رمز من سكره لعاف الصحو[2].

ويشير حافظ الى ان افراد هذه الفئة يرتدون ثياباً مرقّعة كدلالة على الزهد، ويقصّرون رداء اثوابهم كعلامة على ترك الاهتمام بالمظهر، وليس كل ذلك الا مصائد لخداع الناس:

لهم تحت الدلق الملمّع مصائد انظر كم يده طويلة هذا القصير الرداء[3]

ونقل سعدي الشيرازي قصّة طريفة في هذا المعنى؛ وهي ان زاهداً دعي الى وليمة ملك وعندما حضر الطعام أكل اقل من حاجته، وعندما قام الى الصلاة صلّى اكثر مما اعتاد عليه، لكي يزداد ظنهم بصلاحه... وعندما رجع الى داره، دعا

---

١ – راجع: روضة الورد، سعدي، الباب السابع، ص ١٦٢ – ١٦٨.

٢ – حافظ، باهتمام سايه، ص ٢٦٢. أصل الشعر باللغة الفارسية هو:
پشمينه پوش تندخو، از عشق نشنيده است بو از مستي ش رمزي بگو تا ترك هوشياري كند

٣ – المصدر السابق، ص ٤٧٠. أصل الشعر باللغة الفارسية هو:
به زير دلق ملمع كمندها دارند درازدستي اين كوته آستينان بين

بالطعام ليسد جوعه، وكان له ابن ذو فراسة، فقال لأبيه: ألم تأكل على مائدة الملك يا أبي؟ قال: لم آكل أمام الملك شيئاً ذا بال... فقال الأبن: صلاتك يجب ان تقضيها ايضاً، لأنك لم تصلّ شيئاً ذا بال[1].

وكان جلال الدين الرومي من كبار زهاد عصره، ولكنه يذكر الزهاد بمرارة واحتقار ويصفهم بالتحجّر. ونقل قصّة ذكر فيها ان زاهداً كسر بفضوله كوز شراب الامير، وقد انهزم من خوف العقاب وجاء جيرانه ليشفعوا له. ونقل عن لسانهم وصفهم اياه على النحو التالي:

ماذا يعرف عن الامر بالمعروف فهو يطلب المعروفية والشهرة
يريد بهذا الخداع ابراز نفسه لكي يعثر على ذاته بشيء ما
ولا يجيد امراً سوى ان يخدع بتظاهره هذا وذاك[2].

يحتل موضوع الزهد مساحة واسعة في ادبنا العرفاني والنقدي، ولكننا نعرض عن كل ذلك. والمسألة الوحيدة التي تجدر الاشارة إليها في هذا المجال هي ان الزهاد كانوا منبوذين من قبل المجتمع. واليوم لا يلقى الزهد بهذا المعنى أي ترحيب. ويكفي ان نتصور لو ان جميع ابناء المجتمع عزموا على انتهاج مسلك الزهد، فان ذلك يعني فيما يعنيه انهيار كيان الاسرة، واضطراب الحياة الاجتماعية، وانكماش النشاط، ويسلك كل واحد منهم طريقه نحو الجبال والفيافي، ويلوذ في زاوية يطلب فيها العافية ويقتصر همّ كل واحد منهم على ذاته.

---

١ - روضة الورد، الباب الثاني، ص ٨٨ — ٨٩.

٢ - المثنوي، ج ٥، ص ١٦٨. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:

او چه داند امر معروف از سگی طالب معروفی است و شهرگی
تا بدین مالوس خود را جا کند تا به چیزی خویشتن پیدا کند
کو ندارد خود هنر إلاّ همان که تملّس می کند با این و آن

ومن الطبيعي ان الزهد بهذا المعنى على الصعيد الفردي يخلو من اية فضيلة أخلاقية، بل هو منتقصه، وعلى صعيد السياسة رذيلة، ومدعاة لتخلّف المجتمع. اذاً ما المراد من الزهد وبساطة العيش التي جاء ذكرها كثيراً في احاديث المعصومين، واكد عليها الامام الخميني كثيراً في خطاباته الموجّهة الى المسؤولين الحكوميين؟

الزهد الايجابي

لغرض تسليط الضوء على طبيعة الزهد المحبّذ في الدين الاسلامي، نبيّن فيما يلي خصائصه وأبعاده عبر مجموعة من الاسئلة والاجابات:

ما الزهد؟

عرّف الامام علي (ع) الذي كان من كبار زهاد عصره، استناداً الى القرآن الكريم، على النحو التالي: " الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: **﴿لِكَيلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾**[1] "[2].

وعلى هذا الاساس فانّ الزهد لا علاقة له بالفقر والتصوف، وانما هو حالة روحية ونوع من الانعتاق الداخلي. ويفهم من هذه النظرة ان الزاهد حتى وان كان اثرى الاثرياء يبقى زاهداً، ولو ذهب كل ماله لما التفت الى ماضيه ولما أسف عليه. وهو يملك زمام نفسه الى درجة لو أُعطي الدنيا كلّها لما اضطرب حاله من شدة الامر ولا نسي ذاته.

الزهد في حقيقته نوع من السيطرة على الذات والتحكّم بالمشاعر. وهذا يعني ان الفقير لا يمكن ان يكون زاهداً، ويجب ان تكون لدى الشخص ثروة ليرى هل هو زاهد أم لا. بينما الفقير ليس لديه ما يفقده. وان كانت لدى المرء ثروة وفقدها

---

١ - سورة الحديد، الآية ٢٣.

٢ - نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٩.

من غير ان يأسف عليها وبقي محافظاً على اتزانه، يمكنه عند ذاك ان يتحدث عن الزهد.

الإمام علي الذي يقدّم مثل هذا التعريف للزهد، كان نفسه زاهداً. ولكنه كان شخصاً منتجاً. ولم يكف عن النشاط الاقتصادي حتّى في عهد خلافته وكثرة مشاغله وهمومه. وكان طيلة حياته "يعمل مثل أي عامل آخر. ولم يكن لديه مكاناً معيناً يعمل فيه، ولم يكن يعمل لكي يدّخر، بل كان يعمل ويقدّم نتيجة عمله لتكون وقفاً. وفي اليوم الذي بويع فيه حمل المسحاة والفأس وذهب ليعمل وحفر بئراً، وطلب دواة وورقاً واوقف ذلك البئر"[1].

اذاً ليس ثمة علاقة مباشرة بين الزهد والفقر. الزهد يعني الانعتاق لا الانشداد. والفقير الذي يتمنّى الثروة ليس زاهداً، بينما الثري غير المتكالب على ثروته يعتبر زاهداً. وهكذا يفهم ان معنى الزهد هو الاستفادة من الامكانات على مقدار الحاجة لا اكثر. والزهد يعني التعامل مع النعم للوصول الى الاهداف، لا جعل النعم هدفاً بحد ذاتها. وهذا يعني ان الزهد يقع في مقابل الانهماك في الكماليات، "الكماليات معناها تهافت الناس على شيء لا يحتاجونه ابداً"[2].

هل الزهد ترك النعم؟

تصوّر البعض ان الزهد يعني التخلّي عن النعم واللذائذ المشروعية، وظنوا ان الزاهد هو من لا يأكل ولا يشرب ولا يلبس، الا بمقدار الضرورة ولأجل البقاء على قيد الحياة. وهناك قصّة تعبر عن هذه النظرة المغلوطة للزهد نقلت عن الزاهد

---

١ – صحيفة الإمام، ج ٤، ص ٣٩٦ – ٣٩٧.

٢ – لشك كولافسكي، درسهايي كوچك در باب مقولاتي بزرگ (دروس صغيرة حول مقولات كبيرة)، ترجمة روشن وزيري، طهران، طرح نو، ١٣٧٧ش، ص ٨٥.

المعروف سفيان الثوري الذي توجّه ذات مرّة باللوم الى الامام الصادق (ع) بسبب ارتدائه ثياباً جميلة.

وانطلاقاً من هذا التصور أيضاً ترك عاصم بن زياد الحارثي زوجته واولاده واعتزل الحياة و هجر كل الطيبات والنعم، معتبراً ان عمله ذاك فضيلة، الا ان الامام علي (ع) بيّن له خطأ هذا التصور مؤكداً له بأنه من ايحاءات الشيطان، حين قال له: "أترى ان الله احل لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها"[1].

وافضل رد على هذا التصور الواهم هو ما جاء في القرآن: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّه الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾[2]. ويؤكد القرآن الكريم على المؤمنين ان يرتدوا الثياب الجميلة، ويأمرهم بما يلي: ﴿**خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ**﴾[3].

وهذا التوجّه لا يعير أهمية الى مجرد الامتناع عن الأكل والشرب؛ فالمؤمنون يلبسون الحَسِن من الثياب، ويأكلون ويشربون على قدر حاجاتهم، وانما نُهي عن الاسراف وتبذير النعمة، وليس هناك دعوة لحرمان النفس من الطيّبات. وهذا ما يتجلّى للعيان بكل وضوح من خلال النظر الى طريقة حياة المعصومين. فقد كان رسول الله يكثر من الطيب، وربّما يترك طعام عشائه ليشتري بثمنه عطراً. واذا لم يكن عنده طيب دعا ببعض خمار نسائه فبلّها في الماء ثم وضعها على وجهه. وكان يكثر من الطيب حتى تغيّر لون لحيته ورأسه الى الصفرة[4].

---

١ – نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٩.

٢– سورة الاعراف، الآية ٣٢.

٣– سورة الاعراف، الآية ٣١.

٤ – لمزيد من الاطلاع على آداب الرسول (ص)، راجع: الطباطبائي، العلامة محمد حسين، سنن النبي، طهران، مكتبة اسلامية، ١٣٧٠ش، ص ٩١ – ٩٨.

أجل هكذا كانت سنّة الزاهدين الأصلاء، ويتضح الفارق عندما نقارن ذلك مع ما نقل عن داود الطائي الذي يزعم انه في شغل عن تسريح لحيته، او آخر يعبّر عن سروره لامتلاء ثيابه بالقمل، أو آخر – وهو مالك بن دينار – ويزعم انه لم يذق اللحم منذ عشرين سنة ويتفاخر، ويقول: لا ادري ما معنى قول: من لم يأكل اللحم اربعين يوماً نقص عقله" وانا لم آكل اللحم منذ عشرين سنة، وعقلي يزداد كل يوم"[1]. ويبدو ان في هذا الكلام اشارة الى حديث ينسب الى الرسول (ص) جاء فيه: "من لم يأكل اللحم اربعين يوماً ساء خلقه، واذا ساء خلق احدكم... فاذّنوا في اذنه الأذان".

وهناك قصّة اخرى حول مالك بن دينار ايضاً، وعلى فرض صحّتها فهي لا تثبت له أية فضيلة، بل بالعكس فهي تتناقض مع مبادئ الدين، والقصة هي ان مالكاً عاش في البصرة اربعين سنة ما صحّ له ان يأكل من تمر البصرة ولا من رطبها حتى انقضت الاربعين سنة نازعته نفسه الى اكل التمر فردعها، الى ان سمع ذات ليلة منادياً من الغيب ينادي: "كل التمر وحرر نفسك من قيدها". فقال لنفسه: يا نفس إن صمت سبعة ايام بلياليها حققت لك هذه الأمنية. فطابت نفسه وصام. ثم انه اشترى تمراً وذهب الى مسجد ليأكله، فصاح طفل كان هناك: لقد دخل يهودي الى المسجد ويأكل التمر. فقال والد الطفل: وماذا يفعل اليهودي في المسجد. فجاء بعصا ليضرب بها الرجل، ولما رأى مالك عرفه ووقع على رجليه يلتمسه العذر، وقال: في حارتنا لا يأكل في النهار الا اليهود، وعندما جئتَ لتأكل شيئاً حسبك الطفل يهودياً. فقال له مالك: إعلم ان كلامه كان عن لسان الغيب.

---

١ – تذكرة الاولياء، ص ٥٣.

ثم قال: إلهي سمّيتني يهودياً قبل ان آكل التمر، ولو أكلته لسميّتني كافراً. فبعزّتك لن آكل التمر ابداً"[1].

ويبدو ان هذا المنادي الذي ناداه من الغيب انما كان مزاحاً أو سخرية. ثم ان الصيام لسبعة ايام بلياليها وان كان ممكناً الا انه حرام قطعاً ويعتبر صوم وصال، وهو مما نهى عنه الإسلام.

وعلى اية حال فان امثال هذه القصص كثيرة لدينا، ومهما اطلقنا عليها من تسمية فنحن لا نستطيع تسميتها زهداً صادراً من تعاليم المعصومين. فرسول الله والمعصومون الآخرون كانوا يأكلون اللحم والتمر وغيرهما من الطعام المباح، ولم يحرّموا على انفسهم ما أحل الله لهم. فقد ورد ان الامام علي (ع) استسقى اثناء حرب الجمل فأُتي بعَسَلٍ وماء، فحسا منه حسوة وقال: هذا هو العسل الطائفي، وهو غريب بهذا البلد. فقال له عبد الله بن جعفر: أما شغلك ما نحن فيه عن علم هذا؟ فقال له: "انه والله يا بُني ما ملأ صدر عمّك شيء قط من أمر الدنيا"[2].

وحتى لو ان الامام أعرض عن طعام او ثوب فهو لا يفعل ذلك عبثاً ولابد من حكمة اجتماعية او انه يريد من وراء ذلك تقديم موعظة للحاكمين. فعندما تناهى الى سمع امير المؤمنين (ع) ان واليه على البصرة عثمان بن حنيف حضر مائدة أحد الاغنياء هناك، فبعث له رسالة يلومه فيها وينهاه عن مثل هذا العمل مذكّراً له بانّ خليفة المسلمين لكنه قانع بأدنى ما يمكن من الثياب والطعام، والجدير بالولاة ان يسيروا على شاكلته ومنهجه، مؤكداً ان زهده لم يأت بسبب فقره وفاقته: "ولو شئت لاهتديت الطريق الى مصفى هذا العسل ولباب القمح ... ولا عهد له بالشبع"[3]. وهذا الورع ينم عن اسمى درجات مواساته الانسانية. وانّما كان الامام

---

١ – المصدر السابق، ص ٥٣ – ٥٤.

٢ – نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، ج١، ص ٣٣٢.

٣ – نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.

علي (ع) يتشدد على نفسه الى هذا الحد مخافة ان يكون هناك من لا يستطيع ان يأكل ويشرب ويلبس كما يريد. وهذا المعنى يختلف اختلافاً شاسعاً عمّا كان يفعله مالك بن دينار من ايذاء للنفس.

ويوضح الامام في موضع آخر سبب تشدده في هذا المنهج؛ فبعد ان منع زياد بن العلاء عن العزلة وحرمان نفسه من الطيّبات، سأله زياد عن السبب الذي يدعوه هو الى فعل ذلك، فقال له:" وَيْحَكَ إِنِّي لَسْتُ كَأَنْتَ، إِنَّ اللّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أَئِمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعَفَةِ النَّاسِ كَيْلَا يَتَبَيَّغَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُه"[1]. لكي يجعل الفقر مما يمكن تحمّله والصبر عليه. ولهذا السبب يلاحظ انه عندما بلغه ان احد اصحابه ابتنى داراً واسعة، بيّن له بأنّه لا يحتاج الى مثل هذه الدار الّا لإكرام الضيوف وصلة الرحم[2] واتخاذها للعلاقات الاجتماعية ومساعدة الآخرين.

اذاً الزهد اساساً لا يعني الفقر والعوز او حرمان النفس من النعم، بل نوع من الورع وعدم تعلق القلب بالاموال، او كما قال الشاعر حافظ الشيرازي هو التحرر من أي تعلّق بالدنيا:

انني عبد لهمّة كل من يتحرر من كل ما يمكن التعلّق به تحت القبّة الزرقاء[3]

هل يمنع الزهد العمل الاقتصادي؟

يرى البعض ان الزهد يعني العزلة والابتعاد عن الناس، واستنتجوا من ذلك ان الزهد يتعارض مع أي نشاط اقتصادي، ويتعارض بالتبع مع أي عمل اجتماعي؛ لأنهم يظنون بانّ الزهد يحض الإنسان على الاقلال من الطعام والثياب وعدم

---

١ – المصدر السابق، الخطبة ٢٠٩.

٢ – المصدر السابق.

٣ – حافظ، باهتمام سايه، ص ٣٥. اصل الشعر باللغة الفارسية هو:

غلام همّت آنم كه زير چرخ كبود ز هر چه رنگ تعلّق پذيرد آزاد است

الاهتمام بالدنيا وتقليص الأمنيات. في حين ان أي نشاط اقتصادي وتقدم إجتماعي يستلزم تخطيطاً طويل الأمد ومشاركة فاعلة في الحياة الاجتماعية. ويستخلصون من وراء ذلك إنه لو حصل أن اتجه الناس كلهم نحو الزهد وصاروا زهاداً، فلن يبقى بعدئذ أي نوع من العمل الاقتصادي والتنمية والتقدم الاجتماعي.

وينبغي ان لا يغيب عن الاذهان طبعاً بأن العزلة والخلوة مع النفس ضرورية في بعض مقاطع حياة الانسان، لكي يتسنّى له خلالها مراجعة ذاته وتقييم اعماله. ومن هنا فقد شرّعت في ديننا سُنّة الاعتكاف التي تحظى بمكانة متميّزة. وكان رسول الله (ص) يذهب الى غار حراء أحياناً، ويختلي احياناً اخرى في المسجد، ويستغرق في التأمّل. غير ان ذلك كان يقتصر على مدة يسيرة، ويعتبر في حقيقته نوعاً من الدواء او الاستراحة القصيرة، وليس كمنهج لمجمل الحياة. وكما يقول ويل ديورانت: "العزلة نوع من العلاج عن طريق الحمية، ولكنها لا يمكن ان تكون غذاءً. وكما قال غوته مرة والى الأبد بان الطبيعة البشرية لا تنمو الا في خضمّ هذا العالم وبين امواجه"[1].

اذاً، لا ينبغي حمل الزهد على معنى الاعتزال. ويفهم على أساس ذلك بانّ الزهد لا يشكل حائلاً يعيق العمل الاقتصادي، بل انه يشجع عليه من خلال ما يغرسه في النفس من همّة عالية تسمو على الاغترار والفرح بالاموال، خاصة اذا كان العمل الاقتصادي نفسه فضيلة وعبادة.

روى ان جماعة من اصحاب الائمة (ع) امتنعوا عن الكد والعمل ولزموا بيوتهم ظناً منهم بانّ ذلك يتعارض مع العبادة والتوكّل، الا ان الأئمة المعصومين نهوهم عن ذلك وبينوا لهم بأن مثل هؤلاء القوم لا يستجاب لهم دعاؤهم، ويجب على

---

١ – ويل ديورانت، لذات فلسفه(لذات الفلسفة)، ترجمة عباس زرياب، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، ١٣٦٩ش، ص ٢١٢.

كل فرد السعي لكسب رزقه. ومما جاء في الاخبار ان احد هؤلاء القوم طلب من الامام الصادق (ع) ان يدعو له بأن يرزقه الله عز وجل رزقاً في دعة. فقال له: "لا ادعو لك، أطلب كما امرك الله"[1].

وقال رسول الله (ص): "العبادة سبعون جزءاً أفضلها طلب الحلال"[2]. وللعمل الاقتصادي اهمية فائقة عند الامام الصادق (ع) حتى أنه اوصى هشام الصيدلاني بما يلي: "يا هشام! إن رأيت الصفّين قد إلتقيا فلا تَدَع طلب الرزق في ذلك اليوم"[3]. وهناك قصة معروفة حول الامام الصادق (ع) وملخّصها ان احد اصحابه لقيه متوجهاً الى العمل في يوم شديد الحرّ رغم ان وضعه الاقتصادي كان جيداً، فلامه الرجل وردَّ عليه الامام بانّه انّما يعمل لكي يستغني عن امثاله[4].

وعلى صعيد آخر ان الإسلام لا ينظر الى الفقر كفضيلة، بل يعتبره مذلّة وعاراً، ولهذا استعاذ منه المعصومون في أدعيتهم. ووصفه الامام علي (ع) بانّه الموت الاكبر[5]، واوصى ابنه محمد بن الحنفية بما يلي: " يَا بُنَيَّ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنْقَصَةٌ لِلدِّينِ مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ"[6].

وبناءً على ما سبق ذكره فإن من يعتبر الزهد فضيلة ويدعو إليه، فهو يعتبر الفقر مدعاة للمقت ونقص في الدين والعقل. اذاً لا يمكن ايجاد علاقة بين الزهد والفقر، سوى علاقة الثنائية والتنافر.

---

١ – شيخ الطائفة الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام، تحقيق علي اكبر غفاري، طهران، نشر صدوق، ١٣٧٦ش، ج ٦، ص ٣٧١.

٢ – المصدر السابق، ص ٣٧٢.

٣ – المصدر السابق.

٤ – راجع: المصدر السابق، ص ٣٧٢ – ٣٧٣.

٥ – نهج البلاغة، الحكمة ١٦٣.

٦ – نهج البلاغة، الحكمة ٣١٩.

حسناً، اذا كان الامر كذلك، ألا يؤدي انتشار الزهد على نطاق واسع الى شل النشاط الاقتصادي؟ والجواب هو كلا، فهناك اليوم بلدان يكمن الزهد في اعماق تقاليدها بيد انها تعيش ذروة الازدهار الاقتصادي. وابرز مثال على ذلك هو اليابان.

يوجد بين التقاليد اليابانية ما يشبه الزهد في شريعتنا الاسلامية، وهو ما يسمّى عندهم بـ"وابي" ومعناه عدم الانشداد الى مغريات هذا العالم من جاه وثروة وسلطة، واستشعار اكرم شيء – وهو ما يفوق الزمان والمكان والجاه – في القلب. وهذا هو جوهر ما يسمّى "وابي". وهذه الكلمة تعني في اللغة اليومية المتداولة الاقتناع بكوخ صغير، او غرفة ذات حصيرين، وباناء فيه خضار مجني من خضار الجيران، وربما الاستمتاع باصوات قطرات مطر الربيع... وهذا التقليد متغلغل بعمق في الحياة الاجتماعية لليابانيين"[1]. هذا ما يقوله أحد أكبر العارفين بالتقاليد اليابانية وهو استاذ متخصص في دراسة مذهب "ذن" ويعتبر نفسه من المتمسّكين بهذه الطريقة. الـ"وابي صفة تطبع عموم التقاليد اليابانية"[2]. فهذا التقليد شائع في جميع ابعاد الحياة الفردية والاجتماعية لليابانيين، وبصماته مشهودة على طراز العمارة والصناعة وغير ذلك من جوانب الحياة. وحتى اثرياء اليابانيين الذين يكرّسون كل حياتهم للانتاج والحصول على ثروات جديدة، حتى هؤلاء يعيشون حياة زاهدة مبنية على أساس تقاليد "وابي". وهم يعملون ويكسبون الثروة لأنهم يقدّسونها، ولكنهم في الوقت نفسه يعيشون حياة زاهدة لا اسراف فيها ولا تبذير انطلاقاً من اعتقادهم بفكرة "وابي".

---

١ – د. ت. سوزوكي، ذن وفرهنگ زابني (الذن والتقاليد اليابانية)، ترجمة ع. پاشائي، طهران، نشر ميترا، ١٣٧٨ش، ص ٦٥.

٢ – المصدر السابق، ص ٢٩٤ – ٢٩٥.

من الافضل ان نتعرف الى رأي مجلس ادارة مجموعة دايفو العملاقة وهو كيم ووتشونغ وهو من كوريا الجنوبية وواحد من اكثر الناشطين الاقتصاديين دأباً وجهداً. هذا الرجل يبدي امتعاضه من بعض اوجه اسراف وتبذير مواطنيه ويدعوهم الى اقتباس الدروس من اليابانيين قائلاً: "رغم ان مستوى حياة اليابانيين افضل من مستوى حياتنا بكثير، الا ان نمط حياتهم اكثر اتزاناً مما نحن عليه، حتى ان كبار مدراء المؤسسات اليابانية الكبرى يعيشون في بيوت مساحتها ١٠٠ — ١٣٠ متراً ومجهزة بأثاث بسيط. نذكر مثلاً ان رئيس مجلس ادارة شركة توشيبا الكبرى يحصل على دخل سنوي يناهز المائة مليون ين سنوياً، ولكنه يعيش في بيت مساحته ٨٣ متراً، ولا ينفق اكثر من ١٥ ألف ين شهرياً، بينما يعيش بعض مدراء الشركات الصغيرة في كوريا في بيوت مساحتها ٣٣٠ متراً ومجهزة بأثاث فاخر مستورد من الخارج"[١].

هذا كلام رجل انفق جلّ عمره تقريباً في الاسفار وعقد الاتفاقيات التي تدر الكثير من الارباح ويصرّح بانه يشعر بالسعادة لازدياد ثروة بلده ولا يحرص كثيراً على نفعه ورفاهه الشخصي، ويوصي بعد تأكيده على زيادة النشاط الاقتصادي على: "دعونا نكون دؤوبين ومثابرين"[٢]. ويرى هذا المبدع الاقتصادي: "ان اليابانيين لا مثيل لهم في الادخال والاقتصاد في النفقات، وهذه الصفة جعلتهم اليوم من اثرى شعوب العالم. هناك بعض الاشياء يجب تعلّمها من الآخرين. ولا مناص أمامنا الا ان نشعر بالخجل امام اقتصاد اليابانيين واتّزان حياتهم"[٣].

---

١ – كيم. وو، تشونغ، سنگفرش هر خيابان از طلاست (بلاطات كل شارع من الذهب)، ترجمة محمد سوري، طهران، اصدارات سيمين، ص ٣٥٩.

٢ – المصدر السابق، ص ٢٦٣.

٣ – المصدر السابق، ص ٢٦٠.

ثم يوصي هذا الرجل الشعب الكوري بقوله: "وعلى هذا الاساس كلّما كثرت ثرواتكم يجب ان تلتزموا مزيداً من التقشّف في حياتكم؛ لأنكم مكلفون بتوجيه مجتمعكم في الاتجاه الصحيح والمنشود من خلال مثابرتكم وتقشّفكم... وضعوا نصب اعينكم ان أهم معوّقات تقدّم أي مجتمع تكمن في الافراط وزيادة الانفاق عن الحد الطبيعي"[1].

وعلى هذا الاساس فانّ الزهد فضيلة ولا يتعارض مع فضائل اخرى كالعمل والانتاج، بل يعتبر من مستلزماته.

بعد ان ادركنا أهمية الزهد لا بأس بأن نشير الى ثلاثة عناصر أساسية يتكون منها الزهد الاسلامي حسبما ذكر المرحوم الشهيد المطهري الذي يعتقد ان عناصر الزهد الاساسية عبارة عمّا يلي:

١- الانتفاع الطبيعي والبدني ليس هو العامل الوحيد لتحقيق السعادة.

٢- مصير الفرد ليس بمعزل عن مصير المجتمع.

٣- في نفس الوقت الذي تتحد فيه الروح مع البدن فهي ذات أصالة امامه[2].

يطلب الامام الخميني من السياسيين في ضوء هذا النمط من الفهم والنظرة الى الزهد، لكي يسلكوا سلوكاً زاهداً في حياتهم ويجعلوا بساطة العيش شعاراً لهم، ويتخذوا من الامام علي اسوة لهم في هذا المجال.

---

١ - كيم. وو، تشونغ، سنگفرش هر خيابان از طلاست (بلاطات كل شارع من الذهب)، ترجمة محمد سوري، طهران، اصدارات سيمون، ص ٢٦٣. تجدر الاشارة الى ان هذا الكتاب يضم مجموعة تجارب وجهود هذا الرجل وبلغت مبيعاته على مدى سنتين بعد نشره، مليون نسخة.

٢ - للاطلاع على مزيد من التفاصيل عن هذه العناصر راجع: المطهري، مرتضى، سيري در نهج البلاغة (في رحاب نهج البلاغة)، طهران، صدرا، ١٣٧٦ش، ص ٢٣٢.

ماهو المردود السياسي للزهد؟

لا يعتبر الزهد وبساطة العيش – من الوجهة السياسية – مجرّد فضيلة اخلاقيـــة، بل يمثلان ضرورة سياسية ايضاً. ومن يريد دخول مجـــال السياســـة والتمســـك بالسياسة الاخلاقية ينبغي ان لا يكون متعلّقاً بالماديات. وعلى مقدار تعلّق الانسان بهذه الامور، تتناقص قدرته على الحركة والتقدّم. ويمكن ان نضرب على ذلك مثلاً بمتسلق يريد تسلّق جبل يتسنّى بلوغ قمّته في يوم واحد. فاذا كان المتسلّق مـــاهراً فهو لا يصطحب معه من المستلزمات الا بمقدار ما يحتاجه لليلة واحدة، واكثر مـــا يمكن ان يأخذه معه اربع وجبات طعام. وكل ما زاد عن ذلك انّما يغدو ثقلاً عليه ويجعل مهمته اكثر صعوبة، ويسبب له المزيد من التعب والمشقّة.

ولاشك في ان الناشئة من المتسلّقين من ذوي التجربة القليلة يمرون بمثل هـــذه المواقف مرات عديدة حين يصطحبون اثقالاً تزيد حاجتهم، وكثيراً ما يتمنّون لـــو انهم كانوا اخفّ وزراً، لكي يكونوا اسرع حركة.

وهكذا الحال في ميدان السياسة أيضاً؛ فالشخص الاكثر تعلّقاً ماليـــاً وعاطفيـــاً واجتماعياً واقتصادياً غالباً ما يكون ادنى مقدرة على موازنة زورقه في هذا النـــهر المضطرب بالامواج الهادرة. وفضلاً عن ذلك فانّه كلمـــا ازداد المـــرء انشـــداداً وانشغالاً، تزداد في المقابل امكانية الكيد به، ونسيانه للغاية التي يعمل من أجلها.

الحقيقة هي ان السياسيين لا تقضي عليهم اطلاقات الرصاص وانّمـــا تقضـــي عليهم اطلاقات السكّر. ويكفي القاء لمحة على مسار التاريخ لاثبات صـــحّة هـــذا الادّعاء وهو ما اكثر السياسيين الذين اغتروا برؤية الذهب او بـــأحلام الســـلطة وأبّهتها، فخانوا اهدافهم وبلدانهم. وعلى صعيد آخر أثبت التاريخ بـــأنّ الساســـة الناجحين هم فقط اولئك الذين اتخذوا بساطة العيش شعاراً وسلاحاً لهم. ويمكـــن

الاشارة من بين ملاحمنا الدينية، الى الامام علي (ع) الذي ذاعت قصّة عظمته على كل لسان.

ويمكن ان نذكر من بين المعاصرين المهاتما غاندي الذي استطاع بما كان يرتديه من بضعة امتار من الكرباس المنسوج باليد وهو ما يُسمّى بالـ"خادي" ومغـزل وماعز حلوب، من يحقق للهند استقلالها ويملأ الامبراطورية البريطانية رعبـاً مـن قدرته الروحية. وعلى صعيد تاريخ ايران المعاصر يمكن ان نذكر اسم آية الله السيد حسن المدرّس الذي عجز رضا خان عن مواجهته، وقال له ذات مرّة: يا أيها السيد ماذا تريد منّي؟ فقال له: اريد ان لا تكون. فهذا الرجل استطاع الصـمود امـام مغريات الجاه والالهة ولا ينسى اهدافه بفضل ما كان يتصف به من ايمان راسـخ وزهد في المعيشة.

يثني الامام الخميني على هذا الرجل بكل تكريم واجلال ويصفه علـى النحـو التالي: "لقد رأيتم تاريخ المرحوم المدرّس؛ فقد كان رجلاً نحيفاً يرتدي الكربـاس (وقد عيّره احد الشعراء بارتداء الكرباس) استطاع ان يتحدّى تلك الغطرسـة — وكل من ادرك عهد رضا خان يعرف مدى غطرسته، وكان زمانه يختلف كـثيراً عن زمان محمد رضا، حيث كان رضا خان متغطرساً الى أبعد الحدود — وقال لـه رضا خان ذات مرّة: يا أيها السيد ماذا تريد مني؟ فقال له: اريد ان لا تكون.

كان السيد المدرّس يأتي الى مدرسة سپهسالار لالقاء الدروس. وقد حضـرت أحد الأيام درسه، وبدا لي انه مجرد طالب يلقي درسه، ولكنه كان يتسم بقـدرة روحية عالية بحيث انه عندما كان يذهب الى المجلس كان له كيانه، وكان الجميـع يحسب له حساباً... وكان يبدو وكأنّ المجلس ينتظر قدومه. ومع ان علاقتهم بـه كانت سيئة الا ان المجلس كان يشعر وكأن به نقصاً، وعندما كان يأتي المـدرّس، يبدو وكأنّ شيئاً جديداً قد حصل. فما هو سبب ذلك؟ سببه انه كان انسـاناً لا

يستهويه المنصب ولا المال ولا يأبه لأمثال هذه الامور. ويعزى سبب كل ذلك الى انه كان ورعاً وغير منقاد لأهواء نفسه... و لم يكن يخشى احداً... ولأنه كان متحرراً من اهوائه النفسية"[1].

اذاً تظهر الشجاعة السياسية والاستقلال الفكري، والدراية والمبادرة عندما يكون السياسي ورعاً وغير خاضع لهواه. وهذا هو معنى الزهد. ويتّضح في ضوء هذه الرؤية بأن الزهد لا يعني عدم اكل الطعام او عدم لبس الثياب، فهذا اساساً هو الجانب الفردي للمسألة. اما على الصعيد الشمولي فالزهد يعني الانعتاق والاستقلال وهو ما لا يتحقق الا عندما ينقطع المرء عن الانجراف وراء المغريات. فقد تمكن النبي الكريم (ص) من تطهير جزيرة العرب كلّها من دنس الشرك بفعل تحرره من الانشداد الى متاع الدنيا — ناهيك طبعاً عن الامداد الغيبي — فضلاً عمّا كان يتصف به من ورع. ورغم كل ما كان له من قدرة، ومع انه كان خليفة الله، وكان الجميع اليه راغبون، بيد انه عندما كان يجلس في المسجد، لم يكن يعرفه أحد ومن يدخل المسجد لا يميّزه عن بقية الحاضرين، لأنه لم تكن هناك معايير العلو والدنو"[2].

تبرز قضية بساطة العيش في نظر الامام الخميني كركن من اركان النظام الاسلامي؛ فهو يقول من بعد الاشارة الى بساطة معيشة الامام علي (ع) والدعوة الى الاقتداء به: "هذا هو العهد الذي نبتغيه... نريد ان تكون الامور في ايران على نحو بحيث اذا نزل رئيس الجمهورية او رئيس الوزراء بين ابناء الشعب لا يكون له أي امتياز على غيره، ويصيحون ويصرخون ويفسحون له المجال"[3].

---

١ – صحيفة الإمام، ج ١٦، ص ٤٥١ — ٤٥٣.
٢ – المصدر السابق، ج ٩، ص ١٩٠.
٣ – المصدر السابق، ج ٨، ص ٤٢٩.

يرى الامام ايضاً ان رسول الله (ص) كان اقوى شخص بين المسلمين لكن "وضعه المعاشي كان ادنى من الناس العاديين الذين كانوا يعيشون في المدينة آنذاك"[1].

كما يرى الامام بانّ بساطة العيش تضمن استقلال المسؤولين السياسيين، بل وتضمن مستقبلهم السياسي أيضاً. ولو قدّر ان يتخلى المسؤولون يوماً عن بساطة عيشهم لرفضهم ابناء الشعب. وقال يوماً في كلمة موجهة الى علماء الدين: "ظاهرة الدخول في المسائل السياسية لم تعد اليوم عاراً، ولكن يجب عليكم الالتفات الى ان جميع الانظار متّجه إليكم، وهذا ما يفرض عليكم الحفاظ على ما ترتدونه من زي اهل العلم. عيشوا عيشة بسيطة مثلما كان عليه العلماء السابقون... واعلموا انكم، لو غدت معيشتكم يوماً افضل من معيشة الناس العاديين، ستطردون عاجلاً أم آجلاً"[2].

ووقف سماحته بوجه النزعة الكمالية موقفاً حاسماً وبيّن عواقبها الوخيمة واحدة واحدة، ومنها التبعية، والرفض من قبل الشعب، والتجرّد من الروح المعنوية، وفقدان الكرامة، والذل المعنوي، حتى ان المسؤولين لا ينبغي ان يتخذوا أمنهم الشخصي ذريعة للتوجه نحو الكماليات: "ليعلم الذين يريدون المحافظة على انفسهم بأنهم يستطيعون احياناً الحفاظ على حياتهم بسيّارة عادية أفضل من أي واسطة نقل اخرى"[3].

يتوهم البعض ان الكماليات ترمز للقوّة، وكلما اتخذنا مزيداً من الكماليات في حياتنا فنحن أقوياء بنفس النسبة. وهذه النظرة الى العلاقة بين الكماليات والقدرة أدت الى فرض مسألة التشريفات أو ما يُسمّى بـ"مظاهر السلطة" على صعيد

---

١ – المصدر السابق، ج ٤، ٤١٩ – ٤٢٠.
٢ – المصدر السابق، ج ١٧، ص ٤٥٢ – ٤٥٣.
٣ – صحيفة الإمام، ج ١٩، ص ٣١٨.

البحوث الادارية والعلاقات الدولية. ومن الطبيعي ان من ينظر الى الكماليات من هذه الزاوية ويعتبرها ضرورة سياسية او ادارية، يسعى الى حيازة جميع "رموز السلطة"[1] كالطاولة والكراسي الثمينة والسيارات الفاخرة والقصور الفخمة والاستفادة منها لعرض قدرته الشخصية او الوطنية.

ومن البديهي ان من يحملون مثل هذه النظرة إنّما يخدعون أنفسهم بها ويخفون وراءها ما يكمن في نفوسهم من اهواء.

ومن المؤكد ان كل من خاضوا لعبة القدرة واستخدموا رموزها، تأثروا بها تدريجياً وتدنّست بها انفسهم على المدى الطويل. إذاً فهذه الادوات ليست مجرّد رموز خالية من التأثير، بل تهيمن على روح الانسان الى أبعد الحدود[2].

ان رجل السياسة الذي يعتاد على بساطة العيش لا يصيبه ألم او كآبة فيما فقدَ منصبه، ولا يشعر عند ذاك بفراغ او نقص. "يجب ان نعيش بشكل لا نأسف معه على شيء فيما لو سُلِبَ منّا"[3].

في المنظومة الاخلاقية للامام الخميني تحتل الزهد مكانة رفيعة حتى باتا محوراً ومعياراً لكل حركة تهدف الى نيل الاستقلال والعزّة. واذا شاء احد السير بسلام في طريق السياسة الوعر المليء بالمخاوف، لابد ان يكون زاهداً ولا مناص له من الاعتياد على بساطة العيش، وليعلم بأنّ الشجرة البرية التي تحصل على ماء اقل إنّما تكون أصلب عوداً. ويبدو ان الامام الخميني قد استخلص هذه الفكرة من خلال التأمل في كلام مولانا أمير المؤمنين (ع) الذي يقول فيه: "ألا وَإنَّ الشَّجَرَةَ البَرِّيَّةَ

---

1. Power Symbols

٢ – للاطلاع على مزيد من المعلومات حول رموز القدرة هذه ومعرباتها، راجع:

Dalton, Hoyle, watts, Cincinnati; Human Relations; Ohio: South – Westenn Publishing, 1992, P. 216-219.

٣ – المصدر السابق.

أَصْلَبُ عُوداً وَالرَّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ أَرَقُّ جُلُوداً وَالنَّابِتَاتِ الْبَدْوِيَّةَ أَقْوَى وَقُوداً وَ أَبْطَأُ خُمُوداً"[1].

ومن خلال هذه الرؤية يعتبر الامام الخميني بساطة العيش فصلَ الخطاب للنجاح في ميدان السياسة، وسر الموفّقية والرفعة والشموخ في الدارين، ويقول:

"اذا شئتم الوقوف بوجه الباطل والدفاع عن الحق بلا خوف او وجل ومن غير ان تؤثر القوى الكبرى واسلحتها المتطورة وشياطينهم ومؤامراتهم، ولا تخرجكم من الساحة، عوّدوا انفسكم على بساطة العيش واجتنبوا ميل قلوبكم الى المال والمنال والمنصب والجاه. لقد كان اكثر الرجال العظام الذين قدّموا خدمات كبرى لشعوبهم يعيشون حياة بسيطة بعيدة عن الانشداد الى زخارف الدنيا. اما المنقادون لأهوائهم النفسية الحيوانية الرذيلة، فعلى استعداد لتحمل انواع الذل والهوان في سبيل الحفاظ على تلك المآرب او الحفاظ عليها، وهم يخضعون امام الغطرسة والقوى الشيطانية، ويمارسون الصلافة والجور ضد الطبقات الضعيفة. وعلى عكسهم يكون الاتقياء الورعون؛ لأنه لا يمكن المحافظة على القيم الانسانية والاسلامية بالحياة الكمالية والنزعة الاستهلاكية"[2].

وهكذا يتّضح بأنّ الزهد وبساطة العيش يُعدان واحداً من الاركان الاخلاقية الثلاثة للسياسة عند الامام الخميني، وانّما يستطيع السير على هذا المنهج شخص كيعقوب بن ليث الصفار الذي كان يكتفي بالخبز والبصل ويتخذ من الزهد وبساطة العيش شعاراً له لكي يصبح مصدر تهديد خطير للخلافة العبّاسية.

---

١ - نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.

٢ - صحيفة الإمام، ج ١٨، ص ٤٧١.

الخاتمة

بدأ بحثنا خلال الفصول السابقة من الاخلاق ووصلنا الى السياسة وارتباطها بالاخلاق ثم عدنا من جديد الى الاخلاق ومكانتها في السياسة. وكما لاحظنا فان نظرة الامام الخميني الى السياسة نظرة اخلاقية ويعتبرها امتداداً للاخلاق بالمعنى الاشمل.

في ضوء هذه الرؤية لا يمكن العثور على قواعد ومبادئ للسياسة في معزل عن القواعد العامّة للاخلاق الاسلامية. وكل محاولة تهدف الى عزل السياسة عن الاخلاق تفضي عملياً على المدى البعيد الى رفض الاخلاق وتدمير السياسة. وعلى هذا المنوال يعتقد الامام بأن المصلحة الاخروية لرجل السياسة تتطلب منه الالتزام بالاخلاق، وليس هذا فحسب، بل حتى العقل العملي والعقل السياسي يستدعيان منه مثل هذا الالتزام الاخلاقي.

وانطلاقاً من هذه النظرة يوجّه وصاياه الى المشرّعين في المجتمع الاسلامي بقوله: "كونوا معلمي أخلاق لافراد المجتمع ليكون الجميع ظهيراً لكم... واذا ظهرت انحرافات — لا سمح الله — وبرزت الاطماع الشخصية... فهذا ينم اولاً عن انحطاط

اخلاقي فظيع وضعة عند الله، وثانياً يُخشى ان لا يتسنّى لكم النهوض بهذا العب' وايصاله الى غايته"[1].

وعلى هذا الاساس فانّ السلوك الاخلاقي في جميع ميادين الحياة، وخاصة في ميدان السياسة يؤدي الى سمو الانسان ورقيّه روحياً ومعنوياً، اضافة الى كونه شرط العقل ومقتضاه. ان احدى وظائف المسؤولين السياسيين في المجتمع الاسلامي هي نشر القيم والشعائر الاسلامية، وافضل سبل تحقيق هذه الوظيفة هي تمسّك المسؤولين أنفسهم بهذه القيم والشعائر والاصول الاخلاقية ومبادرتهم الى اصلاح انفسهم: "اليوم هو اليوم الذي يجب ان تصونوا فيه الإسلام، وصيانة الإسلام انّما تأتي باصلاح اعمالكم وحسن سلوككم مع الناس، وكونوا اخوة لهم، ولا تستخفّوا بهم"[2].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - المصدر السابق، ج ١٢، ص ٣٥١.

٢ - صحيفة الإمام، ج ٨، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

المصادر

١- صحيفة الإمام، مجموعة تراث الإمام الخميني، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٣٧٨هـ.ش.

٢- الإمام الخميني، شرح الاربعون حديثاً، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٣٧٦هـ.ش.

٣- الإمام الخميني، البيع، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لرابطة المدرسين، ١٤١٥هـ.

٤- الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الانس، مؤسسة پاسدار اسلام، ١٤١٠هـ.

٥- الإمام الخميني، ولاية الفقيه، قم، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٣٧٣هـ.ش.

٦- نهج البلاغة، ترجمة سيد جعفر شهيدي، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، ١٣٧٣هـ.ش.

٧- جان بول سارتر، الوجودية واصالة البشر، ترجمة مصطفى رحيمي، طهران، مروارید، ١٣٥٨هـ.ش.

٨- جلال الدين محمد بلخي، المثنوى، تنقيح محمد استعلامي، طهران، زوار، ١٣٧٢هـ.ش.

٩- المقدمات (مجلة تصدر في المغرب العربي)، العدد الثالث، ١٩٩٤م.

١٠- محمدى ري شهري، محمد، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، ١٣٧٥هـ.ش.

١١- عطار النيشابورى، فريد الدين، تذكرة الاولياء، تنقيح محمد استعلامي، طهران، زوار، ١٣٧٤هـ.ش.

١٢- ريتشارد تاك، هوبز، ترجمة حسين بشيرية، طهران، طرح نو، ١٣٧٦هـ.ش.

١٣- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة مرتضى كلانتريان، طهران، آگاه، ١٣٧٩هـ.ش.

١٤- الكتاب المقدس، رابطة توزيع الكتب المقدسة بين الشعوب، طبعة اوفسيت، كوريا، ١٩٨٧م.

١٥- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة نجف دريابندرى، طهران، كتاب برواز، ١٣٧٣هـ.ش.

١٦- انتونى استور، فرويد، ترجمة حسن مرندى، طهران، طرح نو، ١٣٧٥هـ.ش.

١٧- محمد بن الحسن الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لاحياء التراث، ١٤١٢هـ.

١٨- فروزانفر، بديع الزمان، احاديث وقصص المثنوي، تنظيم حسين داودى، طهران، امير كبير، ١٣٧٦هـ.ش.

١٩- مشيرى، فريدون، الجمال الخالد، طهران، سخن، ١٣٧٦هـ.ش.

٢٠- جلال الدين محمد بلخى، مختارات من غزليات شمس، بإهتمام محمد رضا شفيعى كدكنى، طهران، الكتب الرقعية، ١٣٧٤هـ.ش.

٢١- مقتطفات من دروس الاستاذ مصطفى ملكيان في تاريخ الفلسفة الغربية، قم، مركز تحقيقات الحوزة والجامعة، ١٣٧٩هـ.ش.

٢٢- روضة سعدي، تنقيح غلام حسين يوسفى، طهران، خوارزمى، ١٣٧٤هـ.ش.

٢٣- محمد بن يعقوب الكليني، الفروع من الكافي، تصحيح على اكبر غفارى، طهران، اسلاميه، ١٣٧٧هـ.ق.

٢٤- حافظ، بإهتمام سايه، طهران، كارنامه، ١٣٧٦هـ.ش.

٢٥- شايكان، داريوش، الاديان والمدارس الفلسفية في الهند، طهران، امير كبير، ١٣٧٥هـ.ش.

٢٦- الدالاى لاما، فن المسرات برواية اتش. كاتلر، ترجمة محمد علي حميد رفيعى، طهران، مكتبة تنديس، ١٣٧٩هـ.ش.

٢٧- البيهقى، ابو الفضل، تاريخ البيهقى، تصحيح على اكبر فياض، طهران، نشر علم، ١٣٧٤هـ.ش.

٢٨- الغزالى، ابو حامد محمد، كيمياء السعادة، تصحيح حسين خديو جم، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤هـ.ش.

٢٩- سروش، عبد الكريم، قصة ارباب المعرفة، طهران، اصدارات صراط، ١٣٧٣هـ.ش.

٣٠- النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق مؤسسة أهل البيت (ع) لاحياء التراث، قم، مؤسسة أهل البيت (ع) لاحياء التراث، ١٤٠٨ هـ.ق.

٣١- كتاب ايوب، من مؤلفات كتب التاريخ والحكمة، الترجمة تحت إشراف القس ساروخاجيكى.

٣٢- توشيهيكو ايزوتسو، المفاهيم الاخلاقية - الدينية في القرآن الكريم، ترجمة فريدون بدره اى، طهران، فرزان، ١٣٧٨هـ.ش.

٣٣- بيترسون، مايكل واخرون، العقل والعقائد الدينية، نقد على فلسفة الدين، ترجمة احمد نراقى وابراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ١٣٧٦هـ.ش.

٣٤-جورج لند وبت جارمن؛ مستقبل الابداع وابداعية المستقبل، ترجمة حسن قاسم زاده، طهران، اصدارات ناهيد، ١٣٧٩هـ.ش.

٣٥- شاهنامة الفردوسي، بإهتمام سعيد حميديان، طهران، اصدارات قطره، ١٣٧٥هـ.ش.

٣٦- سيمون دوبوار، نقد الحكمة العامية، ترجمة مصطفى رحيمى، طهران، اصدارات آگاه، ١٣٥٤هـ.ش.

٣٧- توكوديدس (توسيديد)، تاريخ حرب بلوبونزى، ترجمة المرحوم محمد حسن لطفى، طهران، خوارزمى، ١٣٧٧هـ.ش.

٣٨- نيكولو ميكافيليا، الامير، ترجمة داريوش آشورى، طهران، كتاب پرواز، ١٣٧٤هـ.ش.

٣٩- نيكولو ميكافيليا، الاقوال، ترجمة المرحوم محمد حسن لطفى، طهران، خوارزمى، ١٣٧٧هـ.ش.

٤٠- سعيد ايوب، معالم الفتن، ترجمة سيد حسن اسلامي، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ١٣٧٨هـ.ش.

٤١- كاظمي، سيد علي اصغر، الاخلاق والسياسة، الفكر السياسي في ساحة العمل، طهران، اصدارات قومس، ١٣٧٦هـ.ش.

٤٢- العقل في السياسية (مجموعة مقالات) اعداد وكتابة وترجمة عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ١٣٧٦هـ.ش.

٤٣- كاظمي، سيد علي اصغر، الاعمدة الستة للسياسة، طهران، مكتب اصدارات الثقافة الاسلامية، ١٣٧٩هـ.ش.

٤٤- غلن تيندره، الفكر السياسي، ترجمة محمود صبورى، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤هـ.ش.

٤٥- افلاطون، الجمهور، ترجمة فؤاد روحاني، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤هـ.ش.

٤٦- فيبر، ماكس، العالم والسياسي، ترجمة احمد نقيب زاده، طهران، اصدرات جامعه طهران ، ١٣٧٦هـ.ش.

٤٧- عمانوئيل، كانت، توهم حق الكذب لدوافع انسانية، ترجمة سيد حسن اسلامي، فصلية النقد والرأي، السنة السادسة، العددان الأول والثاني (ربيع وشتاء عام ١٣٧٨-١٣٧٩هـ. ش).

٤٨- شاملو، سعيد، الطب النفسي، طهران، اصدارات رشد، ١٣٧٨هـ.ش.

٤٩- باولوئيلو، الجبل الخامس، ترجمة دل آرا قهرمان، طهران، اصدارات البرز، ١٣٧٧هـ.ش.

٥٠- عمانوئيل، كانت، دروس في الفلسفة الاخلاقية، ترجمة منوچهر صانعي دره بيدى، طهران، اصدارات نقش ونگار، ١٣٧٨هـ.ش.

٥١-عمانوئيل، كانت، الاسس الميتافيزيقية للاخلاق، ترجمة حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، اصدارات خوارزمي، ١٣٧٥هـ.ش.

٥٢- همفرى كاربنتر، عيسى، ترجمة حسن كامشاد، طهران، طرح نو، ١٣٧٤هـ.ش.

٥٣- فرانتس نويمان، الحرية والسلطة والقانون، ترجمة عزت الله فولادوند، طهران، اصدارات خوارزمي، ١٣٧٣هـ.ش.

٥٤- شارل ـــ هانرى دوفوشه كور؛ الاخلاقيات: المفاهيم الاخلاقية في الادب الفارسي من القرن الثالث وحتى القرن السابع الهجري، ترجمة محمد علي امير معزى وعبد المحمد روح بخشان، طهران، مركز نشر دانشگاهى وانجمن ايران شناسى فرانسه در ايران، ١٣٧٧ هـ.ش.

٥٥- المحمودي، محمد باقر، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، بيروت، مؤسسة المحمودي.

٥٦- حسن الزين، الامام علي بن ابي طالب (ع) وتجربة الحكم، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٩٤م.

٥٧-الشيخ المفيد، الجمل، تحقيق السيد علي مير شريفي، قم، مركز الاعلام الاسلامي، ١٣٧٤هـ.ش.

٥٨- فاسلاف هافل، ملاحظات في الاخلاق والسياسة والحضارة في عصر التحوّل، ترجمة محمد رفيعي مهر آبادي، طهران، الاصدارات العلمية والثقافية، ١٣٧٤هـ.ش.

٥٩- مهاتما غاندى، جميع الناس اخوة، ترجمة محمود تفضلى، طهران، امير كبير، ١٣٦١هـ.ش.

٦٠- مذكرات بصوتين، حوار ألي ويزل مع فرانسوا ميتران، ترجمة عباس آگاهي، طهران، مكتب اصدارات الثقافة الاسلامية، ١٣٧٧هـ.ش.

٦١- مائة حكاية من مذهب ذن، قهرمان، دل آرا (اعداد وترجمة)، طهران، اصدارات ميترا، ١٣٧٧هـ.ش.

٦٢- التسامح بين الشرق والغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر (مجموعة مقالات)، ترجمة ابراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٢م.

٦٣- برتولت برشت، افكار مني، ترجمة بهرام حبيبي، طهران، اصدارات آگاه، ١٣٧٧هـ.ش.

٦٤- هندرى وايزينغر، لا احد كامل، ترجمة بريجهر معتمد كرجي، طهران، اصدارات فيروزه، ١٣٧٨هـ.ش.

٦٥- فروغي، محمد علي، مسيرة الحكمة في اوروبا، طهران، اصدارات زوار، ١٣٦٠ هـ.ش.

٦٦- كارن هورثاي، العصبية والتطور البشري، ترجمة محمد جعفر مصفا، طهران، اصدارات بهجت، ١٣٧٣هـ.ش.

٦٧- فرانك برونوه، المعجم الوصفي لاصطلاحات علم النفس، ترجمة مهشيد ياسائي وفرزانه طاهري، طهران، طرح نو، ١٣٧٣هـ.ش.

٦٨- لشك كولاكوفسكي، دروس صغيرة في مقولات كبيرة، ترجمة روشن وزيري، طهران، طرح نو، ١٣٧٧هـ.ش.

٦٩- ويل دورانت، لذات الفلسفة، ترجمة عباس زرياب، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ١٣٦٩هـ.ش.

٧٠- د.ت.سوزوكي، ذن والثقافة اليابانية، ترجمة ع. پاشائي، طهران، اصدارات ميترا، ١٣٧٨هـ.ش.

٧١- كيم.وو.چونغ، بلاطات أي شارع من الذهب، ترجمة محمد سوري، طهران، اصدارات سيمين.

٧٢-المطهري، مرتضى، في رحاب نهج البلاغة، طهران، اصدارات صدرا، ١٣٧٦هـ.ش.

٧٣- المطهري، مرتضى، عشرة اقوال، طهران، اصدارات صدرا.

٧٤- المطهري، مرتضى، رد الاستاذ على الانتقادات الموجهة لكتاب الحجاب، طهران، اصدارات صدرا.

75. Reece, Barry L./ Brandt, Ronda; Human Relations: Principles and Practices; .Boston: Houghton Mifflin Company, 1990

76. Mill J.S.; Utilitarianism; Edited by Roger Crisp; Oxford: Oxford University .press, 1998

77. Palmer, Donald D.; Kierkegaard for Beginners; London: Writers and Readers, .1996

78. Mclean, lain; The Concise Oxford dictionary of Politics; Oxford: Oxford university press, 1996

79. Coady, C.A.J.; Politics and the Problem of Dirty Hands: In a Companion to Ethics, Edited by peter singer, U.S.A., Basil: Blackwell, 1991

الفهرس

المقدمة **٥**

● **الباب الأول: المنظومة الأخلاقية للامام** **٧**

تعذر تعريف الانسان **١١**

أ- إمكانية التربية في كل الاحوال ١٤

ب- الموازنة بين الخوف والرجاء ٢٠

ج- تأجيل الحكم ٢٤

الإنسان في الوضع الطبيعي **٢٩**

أ- نظرية هوبز ٣٠

ب- نظرية روسو ٣٤

ج- نظرية الإمام ٣٧

الإنسان ساحة صراع الخير والشر **٤٤**

أ- حق الاختيار ٥٠

ب- ضرورة معرفة الذات ٥٥
ج-جهاد النفس، هو الجهاد الأكبر ٦٥
التحكم بالغرائز **٦٧**
أ- ضرورة الغرائز من اجل الوصول الى الكمال ٧٤
ب- عدم إمكانية إشباع الغرائز ٨١
ج- الحضور الاجتماعي، شرط لمجاهدة النفس ٨٣
الدنيا والآخرة **٩١**
أ-الدنيا مزرعة الآخرة ٩٣
ب- ما هي الدنيا المذمومة؟ ٩٥
ج- الدنيا والآخرة، مكملتان احداهما الاخرى ٩٨
فلسفة الألم **١٠١**
أ- الشر نسبي ١٠٦
ب- الشر بنّاء ١١٤
ج- الآخرة دار جزاء ١٢٣
د- عناءكل شخص يتناسب مع فهمه ١٢٧
العلم، صديق نافع، أم عبء ثقيل؟ **١٣٥**
أ- مكانة العلم ١٣٤
ب- العلم وسيلة ١٣٧
ج- انواع العلوم و الآفاق الوجودية للانسان ١٣٩
د- الجهل ذريعة لترك العلم ١٤٣
السلوك المنبثق من الاصول الاخلاقية **١٤٧**

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

• الباب الثاني: الأخلاق والسياسة ١٥٧
الفصل الأول: العلاقة بين الأخلاق والسياسة ١٥٩
١- فصل الأخلاق عن السياسة ١٦٢
نقد هذا الرأي ١٧٢
٢- تبعية الاخلاق للسياسة ١٧٥
نقد هذه النظرية ١٧٨
٣- ثنائية الاخلاق والسياسة ١٨٢
نقد هذه النظرية ١٨٧
٤- وحدة الاخلاق والسياسة ١٩٣
الفصل الثاني: الإمام الخميني والسياسة الأخلاقية ٢٠٤
أ- شمولية الإسلام ٢٠٥
ب- معنى السياسة ومكانة السلطة ٢٠٦
ج- السياسة من مستلزمات تحقيق الإسلام ٢١٣
د- وحدة الأخلاق والسياسة في الإسلام ٢١٦
• **الباب الثالث: الاركان الأخلاقية الثلاثة للسياسة ٢٢١**
أ- الصدق ٢٢٢
ب- قبول الانتقادات ٢٢٧
ج- بساطة العيش ٢٤٠
الخاتمة ٢٦١
مصادر البحث ٢٦٣
الفهرس ٢٧١